ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Тема номера:
Марксизм в эпоху позднего капитализма
[Marxism in the Epoch of Late Capitalism]

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**
JOURNAL FOR PHILOSOPHY AND CULTURAL **STUDIES**

TOPOS **№1**, 2013

ISSN 1815-0047

Журнал включён в международные базы данных:
The Philosopher's Index;
EBSCO-CEEAS (Central & Eastern European Academic Source)

Публикуемые материалы проходят процедуру
экспертного отбора и рецензируются

Адрес редколлегии: journal.topos@ehu.lt
Информация о журнале размещена на сайте: http://topos.ehu.lt

Адрес издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114, Vilnius, Lithuania

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЦЕНЗИИ

CONTENTS

REVIEWS

ПОЗДНИЙ КАПИТАЛИЗМ И СВОЕВРЕМЕННЫЙ МАРКСИЗМ
(предисловие редактора)

> «Сегодня более чем когда бы то ни было необходимо помнить о том, что коммунизм начинается с "публичного использования разума", с мышления, с эгалитарной универсальности мысли».
>
> *Славой Жижек*[1]

Критическая традиция марксизма весьма чутко откликнулась на текущий мировой экономический кризис, «революции» на Ближнем Востоке, протестные движения в Европе и Латинской Америке, а также рост популярности праворадикальной риторики от Норвегии до Греции и от России до Великобритании. Экономические вызовы, влекущие болезненные социальные последствия, ощутимые, в том числе, и в развитых странах, в последние годы пробуждают массовый интерес к наследию Маркса и приводят к появлению множества специальных и популярных работ, истолковывающих, почему «Маркс был прав», или, как в случае книги Славоя Жижека *Год невозможного. Искусство мечтать опасно* (2012), то, в чём Маркс отчасти был не прав. Марксизм осмысляет свои основания, соотносит свой эвристический, критический и утопический потенциал с новыми и разнообразными обликами Капитала. Так, например, Жижек приходит к формулировке радикального вопроса о том, можем ли мы всё ещё доверять эволюционному историзму Маркса, который не замечает внутренне присущей капитализму «структурной несбалансированности», «антагонизма сил и отношений», толкающих «капитализм к само-революционированию и само-расширению»[2].

Продолжаются попытки, в духе труда Люка Болтански и Эва Кьяпелло *Новый дух капитализма*[3], найти новые языки описания для облика современного капитализма (который, как предполагается, если не фундаментальным образом отличается от системы, описанной в *Капитале* Маркса, то, по крайней мере, уже не может быть схвачен исключительно матрицей прежних, классических Марксовых категорий и постулатов). Перед исследователями, ассоциирующими себя с традицией марксизма, встаёт необходимость намечать новые способы критики глобального капитала, поскольку старые стратегии не только во многом изжили себя уже к концу 1970-х, но и внесли заметный вклад в мимикрию капиталистиче-

---

1. Жижек С. *Год невозможного. Искусство мечтать опасно.* М.: «Европа», 2012. С. 22.
2. Там же, с. 27
3. Boltanski L., Chiapello E. *Le nouvel esprit du capitalism*. Paris: Gallimard, 1999, рус. перев.: Болтански Л., Кьяпелло Э. *Новый дух капитализма.* М.: НЛО, 2011.

ской системы, которая, апроприировав критику и предприняв сообразно ей ряд «косметических» преобразований, подорвала её революционный потенциал и низвела до своей неотъемлемой части.

В постсоветском пространстве реалии позднего капитализма приобрели своеобычные формы (олигархического капитализма в случае России или авторитарного госкапитализма, неубедительно, но упорно маскирующегося под «социальное государство» с социалистическим уклоном, в случае Беларуси), в отношении которых в 1990-е годы выхолостившийся «советский» марксизм оказался беспомощным. Сегодня период усталости от марксизма постепенно сменяется появлением внутри философского и социального знания новых импульсов к пересмотру эвристичности марксизма, в том числе – и для анализа политических систем постсоветских стран («новых демократий», по-разному выстраивающих модель взаимодействия с глобальным капиталом), формирования элит, политических субъектов, форм существования социально-политического и художественного активизма и т. д. Особенно остро встаёт вопрос о необходимости реинтерпретации советского опыта, который трактуется весьма противоречиво и неизбежным образом оценивается в очень широком диапазоне – от характеристики СССР как извращённо понятого и неуспешно реализованного утопического проекта социализма до принятия Советского Союза как вполне продуктивной модели модерного общества.

Первоначально одной из главных задач данного номера, который выходит под названием «Марксизм в эпоху позднего капитализма»[4], виделась попытка обозначения и осмысления того места, которое марксизм занимает сегодня в интеллектуальном пространстве постсоветских стран. В процессе работы над номером этот фокус, связанный с рефлексивным отношением самой философской традиции марксизма к собственным трансформациям в последние десятилетия, сместился к вопросам, связывающим воедино и самые актуальные события, формирующие левую повестку дня последних лет, и фундаментальные проблемы диалектического материализма и левой критики как таковых.

В номере присутствуют как материалы обзорного свойства, представляющие собой подробнейший экскурс в историю левой идеи и движения (например, перевод одной из глав книги Статиса Кувелакиса *Кризис марксизма и трансформация капитализма*, выполненный Владиславом Софроновым и снабжённый его же ёмким и содержательным предисловием), так и тексты, вновь ставящие вопрос о том, «почему проще представить конец света, чем конец капитализма», и дающие на этот вопрос ответы. Так, например, два текста Жан-Люка Нанси (интервью, данное им во время фестиваля

4 Мне хотелось бы поблагодарить за помощь в работе над номером Стефанию Калиновскую, которая сверила и отредактировала переводы текстов Жан-Люка Нанси, а также Ольгу Оришеву и Андрея Горных, внесших большой вклад в разработку редакцией первоначальной концепции номера.

в Авиньоне (2007) Николя Трюону, и статья *Наименее совместное совместное*) посвящены формам, в которых возможна «совместность», отличная от механической социальности современных капиталистических обществ.

Нанси спрашивает: можем ли мы помыслить коммуну, коммунизм после всех неудач проекта, носившего такое название в XX веке? Его ответ заставляет формулировать новые вопросы, касающиеся выявления новых субъектов политического и эстетического производства и их сообществ, и в то же время подкрепляет уверенность в том, что вполне классическая по духу марксистская критика отчуждения, овеществления, эксплуатации, идеологии всё ещё актуальна и в современных реалиях нематериального труда, «общества знания», социальных сетей. И чем более «элементарными», близкими к экзистенции индивида будут её категории (даже хайдеггеровское «бытие-вместе» у Нанси трактуется в ключе, близком марксизму), тем больший революционный потенциал эта критика может приобрести.

Проблема политического субъекта и конкретных стратегий сопротивления капиталистическим формам эксплуатации нашла своё отражение сразу в двух материалах номера – статье Олега Горяинова *Бартлби как символ сопротивления: к проблеме определения политического субъекта* и рецензии Татьяны Чижовой на книгу Паоло Вирно *Грамматика множества*. Олег Горяинов предпринимает попытку реконструкции способов отказа индивида от сотрудничества с порабощающей его системой, детально анализируя их на примере повести Мелвилла о писце Бартлби. Татьяна Чижова же критикует как категорию «множества», предложенную Вирно для обозначения нового политического субъекта, так и указанные автором способы борьбы против эксплуатации в эпоху постфордизма. Автор рецензии также напоминает о том, что хотя в странах «первого» мира после Второй мировой войны производственный процесс трансформировался до неузнаваемости, во множестве уголков мира уровень развития производительных сил, производственных отношений и условия труда могут практически не отличаться от описанных в классической работе Энгельса *Положение английского рабочего класса в Англии*, и потому «старый добрый» классический марксизм применим здесь в гораздо большей степени, чем его постверсии.

В целом следует отметить, что блок рецензий в номере имеет отнюдь не формальный или декоративный характер. Помимо уже упоминавшейся рецензии Татьяны Чижовой на *Грамматику множества* Вирно, в которой скрупулёзно анализируется эта его уже ставшая популярной среди постсоветской левой публики работа, большой интерес представляют и обзор проблемы соотношения эстетического и политического в работах Жака Раньсера, выполненный Екатериной Рускевич, и рецензия Алексея Борисёнка на книгу Геральда Раунига *Искусство и революция. Художественный активизм в долгом двадцатом веке*.

Статья Олега Лейбовича *Диалектическая концепция социализма Захара Файнбурга*, пожалуй, стоит в номере несколько особняком: речь в ней идёт о фигуре, не слишком известной даже в контексте советского марксизма, социологе и марксисте из Перми Захаре Файнбурге. И в то же время в траектории научного поиска Файнбурга, подробно и ярко описанного в статье, просматривается путь, который прошли очень многие не вписавшиеся в «догматическую» версию советского диамата мыслители. Невостребованность и непризнанность научным сообществом трудов пермского марксиста в стране, где марксизм стал государственной идеологией, исследователя, приходящего к тем же проблемам, что и Адорно, Беньямин или Ильенков, – это одновременно и выразительный портрет системы, отвергшей его.

Если говорить о каком-то внутреннем напряжении номера, перекличке между текстами, вошедшими в него, то здесь можно обозначить важный для самого капитализма парадокс экзистенциального свойства – парадокс «счастья» и «тревоги» как эффектов эквивалентного денежного обмена в рамках глобальной капиталистической системы. Так, Жан-Люк Нанси в тексте *Наименее совместное совместное* отмечает, что категория «счастья» – это отнюдь не то, чем можно обладать «совместно», сообща, в коммуне, поскольку в том, как мы сегодня понимаем «счастье», слишком много коннотаций, связанных с индивидуальным благополучием, не разделённым с другим, отделяющим человека от других, которые не владеют совместно с ним неким пакетом ресурсов, необходимых для «счастья».

Нам проще помыслить конец света, чем конец капитализма, потому что мы хотим быть «счастливыми», хотя бы в той мере, в какой такую возможность нам представляет система, и не готовы помыслить мир вне категории счастья. В то же время за эту иллюзию, обслуживаемую громадной махиной культуры потребления, индивиду приходится расплачиваться «кризисом желания» (понятого в лаканианском смысле), погружением в базовый аффект постмодерного общества – тревогу, которая кажется беспричинной и безобъектной. Эта тревога замещает «высокую» тревогу модерна, распыляет её продуктивный импульс, ориентирующий индивида в плоскости желания (Блага) и придающий динамику его отношениям с миром других. Что приводит к нормализации инфантильных нарциссически-агрессивных реакций и «фотографическим» фиксациям в отношении частных благ. Исследуя эту проблему в статье *Капитализм и тревога*, Андрей Горных задаёт вектор всего номера, описывая сложные и многоуровневые механизмы опосредования между экономической системой и индивидуальной психикой. Для этого осуществляется тот синтез марксистского и психоаналитического инструментариев, который позволяет обозначить уровень либидинальной микрофизики капитала.

В целом поздний капитализм характеризуется тотализацией логики капитала, осуществляющего экспансию как на глобальном

уровне экономики и культуры, так и на микроуровне социальной жизни, встраивающегося в бессознательные механизмы. Отнюдь не случайным в этом контексте является сквозная психоаналитическая тема. Материалы номера демонстрируют, что психоанализ является не просто одним из параллельных марксизму теоретических течений – сама конвергенция критической и психоаналитической мысли указывает на специфику позднего капитализма.

Психоанализ, как и политэкономия Маркса, де-психологизирует механику работы капитала, в т. ч. и в области социальных связей, эмоциональной культуры индивидов. Он вскрывает системные эффекты капитализма, обнаруживающие себя на самых разнообразных уровнях общественных отношений, политического и индивидуального бессознательного. В статье А. Горных во всех нюансах прослеживается сложная сеть опосредований экономического, социального и индивидуального, в которых зарождается тревога как базовый экзистенциальный модус современности. Потому она представляет особый интерес не только в содержательном, но и в методологическом плане, являясь отличным примером синтеза лакановского психоанализа и марксистской критики, схваченных рамкой джеймисоновского императива «историзации».

Симбиоз марксизма и психоанализа явился важным вопросом для многих текстов номера. Так, в статье Виктории Константюк *Медиация: методологическая актуальность психоаналитически-(пост)марксистского синтеза в понимании медиа* делается попытка очертить методологические принципы «психомарксизма». Автор статьи обращается к понятию «медиация», ключевому в анализе и психического аппарата, и сфер экономики и культуры, и, безусловно, взаимодействий между ними.

Для Галины Русецкой (статья *Творение ex nihilo и дисгармония как условия возможности общества*) психоанализ, как и марксизм, выступает в качестве инструмента, способного к деконструкции дискурса о гармонии как структурирующей силе общества, дискурса, обслуживающего современные «демократии».

Все эти статьи по-разному формулируют вопрос о связи марксизма с судьбами философии и социального знания. То единодушие, с которым авторы номера обращаются к психоанализу и марксизму как взаимодополняющим методологиям, позволяет предположить, что, вероятно, именно в этой плоскости следует искать путь для преодоления кризиса философии, её неуклонного вытеснения из политической, публичной сферы, пространства университета. Вооружившись таким критическим арсеналом, философия могла бы вернуть себе способность воссоздавать солидарность в разнообразных формах (от самых базовых до сложных политических) посредством того, что Кант обозначал в терминах «публичного использования разума», и не только объяснять, но и изменять мир.

Лидия Михеева

КАПИТАЛИЗМ И ТРЕВОГА

Андрей Горных[1]

Abstract

The article delineates a critical approach to libidinal microphysics of the capital. The anxiety is considered to be one of the core element for understanding of the late capitalism. The former is defined in a wide historical and anthropological perspective, on the one hand, and within the detailed psychoanalytical framework, on the other. The analysis of different dimesions of anxiety allows to correlate basic structures of economic activity and subject formation. The article comes to the conclusion about the «bad» economy of anxiety causing lack of desire in the age of late capitalism and describes some cultural practices that reproduce it.

Keywords: late capitalism, anxiety, Lacan, Freud, the other.

> «…Народился тип новый, деятельный. … Он проникает всюду, захватывает все места, захватывает все куски, интригует, сгорает завистью… Но кроме того, что для общества, в целом его составе, подобная неперемежающаяся тревога жизни немыслима, даже те индивиды, которые чувствуют себя затянутыми в водоворот её, не могут отнестись к ней как к действительной цели жизни. … Допустим, что он не развит, что связь, существующая между его личным интересом и интересом общим, ускользает от него: но ведь об этой связи напомнит ему сама жизнь, делая тревогу и озлобленность непременным условием его существования».
>
> *М.Е. Салтыков-Щедрин*[2]

Введение

Цель данной статьи – обозначить тот аналитический уровень, который позволит проблематизировать либидинальную микрофизику капитала наряду и в связи с макроэкономическими реалиями. Последний системный кризис капитализма 2008 года породил новую волну критической рефлексии,

---

1 Андрей Горных – кандидат философских наук, профессор департамента медиа Европейского гуманитарного университета (Вильнюс, Литва).

2 Салтыков-Щедрин М.Е. *Собрание сочинений в 20-ти тт.* Т. 10. М.: Худож. литер., 1970. С. 549–551.

демонстрирующую актуальность классических проблем отчуждения, неравенства и эксплуатации. Тексты в жанре «почему Маркс был прав» в последнее время образует устойчивую тенденцию.[3] Так, Терри Иглтон суммирует историческую правоту Маркса, говоря о том, что описанные им базовые противоречия между трудом и капиталом отнюдь не теряют своей актуальности, что их проявления – «коммерциализация общественной жизни», «культура жадности», «бездумный гедонизм», «“кровопотеря” смыслов и ценностей человеческого существования» – наоборот, становятся всё более острыми. Пусть с середины 1970-х капитализм становится «постиндустриальным», информационные технологии и индустрия сервисов разворачивают пёстрый покров децентрализованных, полифункциональных, неиерархических малых бизнесов, скрывающий жёсткий остов транснациональных корпораций, – глубинная логика капитализма остаётся прежней. Но помимо общих отсылок к неизменной логике капитала и напоминания о её стандартных культурно-психологических проявлениях – к чему рискует свестись очередная волна марксизма, – Иглтон обращает внимание и на одну особенность: система генерирует настолько «глубокую тревогу», что становится «маниакальной».[4]

Аналитика этой специфической тревоги – с подключением аппарата психоанализа, коль скоро, по мысли Джеймисона, поздний капитализм колонизириует последнюю внеположную системе зону бессознательного (вместе с искусством), – один из привилегированных способов открыть новые горизонты понимания феномена позднего капитализма. Понимания, которое явилось бы эффективным ответом на встречную волну либеральной апологии капитализма. Эта апология пытается локализовать его проблемы на психологическом уровне, обсуждая эксцессы жадности финансистов, безответственности политиков и доверчивости простых граждан, попадающих в своём преследовании личных благ в заготовленные для них кредитные и популистские ловушки (в которых, в конечном счёте, оказываются и сами незадачливые финансисты и политики). Это позволило бы удержать в виду утопическую перспективу иной социальной системы перед лицом призывов к социальной ответственности капитала, гражданскому самосознанию, приведению

---

3 Речь о тенденции, одним из наиболее ярких воплощений которой может служить проект возрождения идеи коммунизма философского трендсеттера эпохи позднего капитализма Славоя Жижека, начиная с дискуссии между Славоем Жижеком, Алексом Каллиникосом и Джоном Холловэем в июле 2010 на конференции Социалистической Рабочей Партии Великобритании (хотя можно вспомнить ещё его *13 опытов о Ленине* (2002)), включая также последующие конференции и сборники в издательстве *Verso*: *The Communist Hypothesis* (Ален Бадью, 2010), *The Idea of Communism* (под ред. Костаса Дужинаса, 2010, часть 1), *The Actuality of Communism* (Бруно Бостильс, 2011), *The Idea of Communism* (под ред. Славоя Жижека, 2012, часть 2).

4 Eagleton T. *Why Marx Was Right*. New Haven & London: Yale University Press, 2011. P. 1–12.

уровней производства и потребления к некоему оптимальному соотношению – к сглаживанию острых углов, бесконечному тесанию «кривой тесины» капитализма. Позволило бы, проблематизируя феномен экономического как таковой, критически оценить очередной ренессанс кейнсианства, стремящегося ввести эрзац-модели общественного контроля над производством ценностей, но в самой сердцевине этих моделей капиталистического «госплана» с его формулами бескризисного капитализма содержащего слепое пятно иррациональных факторов страхов, надежд, тревоги в качестве фундаментальных оснований экономической жизни.

Неуверенность в завтрашнем дне – самое общее проявление тревоги – задавала общую атмосферу капитализма с его зарождения. Поздний капитализм продвигает себя как исторический исход из царства тревоги. Фанки-бизнес, креативные индустрии, комфорт и стабильность потребления, экспорт эксплуатации и войн в третий мир. Инфантильно-ироническая стилистика эпохи на разные лады коннотирует юношескую беззаботность, оставляющую в прошлом мрачную серьёзность символов эпохи мировых войн. Угасание центрального модернистского аффекта тревоги, достигающего кульминации в художественных поисках высокого модернизма, увенчивается господством рассеянного шизофренического возбуждения, культивируемого в гиперпространствах массмедиа и супермаркетов.[5]

Тревожные ожидания отыгрываются в популярных фантазиях масскульта, голливудских образах приближения неясной опасности (инопланетян, орков или астероида), сгущающихся тучах проникающей угрозы, оттеняющей безмятежность небосвода мира потребления. О каких бы реальных катастрофах и неблагоприятных тенденциях ни говорилось в медиа, в эти сообщения на всём их протяжении встроена реклама, повествующая о выходе очередных модификаций моющих средств, электронных гаджетов или автомобильных брендов, – а значит, реальность в своих основах остаётся незыблемой: таково метасообщение медиа, в том числе и «новых». Пусть даже это всё больше идёт вразрез с системой прекаритета и пандемией прокрастинации, блокирующими уже не просто коллективные проекты, но и индивидуальную активность, способную оставить после себя хоть сколь-нибудь исторический след.

Стадии тревоги

Лакановская «стадия зеркала» описывает двухактную драму рождения реальности из духа тревоги. И зеркало отнюдь не является исключительным «героем» этой драмы. Представим, что человек находится в пустой одиночной камере и не видел ничего, кроме места своего заключения. Этот образ весьма сходен с си-

5 См.: Jameson F. *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991. P. 1–55 (Ch. 1: The Cultural Logic of Late Capitalism).

туацией младенца в «зарешёченной» кроватке, который, по сути, изолирован от внешнего мира (чтобы не напугали, не заразили, не сглазили). Его посещает человек, приносящий пищу. И пусть в реальности материнскую функцию время от времени могут брать на себя разные люди, всё равно – это тот единственный человек, который может дать мне знать, чем я являюсь. Начиная со знания того, как я выгляжу: коль скоро камера пуста, зеркала в ней нет. Внимание матери поглощено ребёнком, и она чутко – как зеркало – ловит каждое его выражение лица, движение, немедленно улыбаясь в ответ или театрально удваивая его гримасу неудовольствия. Будучи идеальным – взрослым, активным – «отражением», этот другой[6] предвосхищает активность и целостность грудного младенца. Без встречного, поддерживающего, «зеркального» присутствия «заключённый» проваливается, не находит опоры для существования. Но этот другой-двойник постоянно уходит. Первичный смысл «зеркала» – попытка взять «в рамку» этого уходящего другого, закрыть за ним дверь «камеры», чтобы заключить его вместе с собой.

Сначала это «зеркало» мутно, если не сказать черно, как ночь за окном. Ибо изначальная тревога возникает перед разверзающимся зиянием мира для «преждевременно» родившегося человеческого существа. Когда любая органическая нехватка возобновляет ощущение беспомощности, степень которой приводит к образованию фантазма фрагментированного распадающегося тела. Когда появляющееся чувство телесного дискомфорта приводит к самым тягостным ожиданиям и возникшая внутренняя полость (например, голода) грозит разрастись во вселенскую пустоту, разрывающую изнутри меня и весь мир.

Фрейд называет первичную тревогу «автоматической». Автоматическая тревога – непосредственная реакция на травматическую ситуацию. Когда младенец моментально срывается в плач даже по ничтожному поводу, который переполняет его самыми пугающими ожиданиями. Автоматическая тревога – это проекции собственной беспомощности, которая принимает форму навязчивых ожиданий неумолимо надвигающейся опасности, закрывающей весь горизонт будущего.

Специфическим объектом автоматической тревоги является материнское отсутствие, принимающее материальную форму – «зияния», «тьмы», того, что Лакан называет «чистой реальностью». В этой реальности прорисовываются первые объекты, снимающие тревогу автоматическую, реальную, но дающие начало тревоге символической.

Чистая реальность в случае аутического мальчика Дика, описанного Мелани Кляйн, представляет собой нечто вроде зеркала, в котором лишь слабо угадываются некие контуры и к которому

---

6 Здесь и далее «другой» понимается как воображаемый другой, как то, что объединяет в себе свойства внешнего объекта, зеркального отражения и реального другого человека.

прикован бесстрастный невидящий взгляд. Мальчик застревает в состоянии аутизма после того, как автоматическая тревога становится латентной. Он не тревожится не только по поводу отсутствия матери, он безразличен вообще ко всему. В комнате для Дика не существует полноценных объектов: ни игрушек, ни пытающегося его вовлечь в игру психоаналитика, ни его самого. Он смотрит как бы сквозь окружающие его предметы, не проявляя к ним сколь-нибудь живого интереса, никак не обнаруживая себя как субъекта желания. И тогда Мелани Кляйн ставит рядом два игрушечных поезда и обращается к Дику со словами: «Папа – большой поезд. Дик – маленький». После чего Дик, наконец, замечает поезд, берёт его и прокатывает по полу, произнося при этом внятно: «Станция». Кляйн подхватывает: «Станция – это мама. Дик едет в маму». На этих словах Дик бежит и закрывается в пространстве между внутренней и внешней дверями комнаты, произнося: «Темно». «Внутри мамы темно», – отзывается Кляйн. И в этой «темноте» у мальчика открываются глаза. После этого эпизода он начинает интересоваться предметами, у него прогрессирует неразвитая доселе речь, налаживаются отношения с другими.[7]

Фантазия Дика находилась в тупике, он был фиксирован на «тёмном», «пустом», «туманном» материнском теле («вагине»). Кляйн разрывает первичную фиксацию и высвобождает часть ставшей латентной тревоги, которая могла бы направить воображение на другие объекты. Таким образом тревога становится переносимой – переносимой для эго и переносимой с объекта на объект. В результате Дик оказывается в человеческой реальности, представляющей из себя вселенную объектов, которая организована как сеть эквивалентов: «ряд равнозначностей, система, где объекты замещают друг друга»[8]. Станция у Дика, например, разворачивается в ряд потайных убежищ (*gare*, от *garer* – укрывать): створки двери, таз с водой, радиатор. В этом своём качестве – элементов воображаемых рядов (какое дело ребёнку до таза или радиатора, пока они не станут частью игры) – объекты входят в мир индивида и затем окончательно материализуются в отдельные предметы. Так в пустом и замкнутом «примитивном мире» ребёнка на пороге стадии зеркала появляется Другой[9], раскрывающий и заполняющий этот мир. Между этими фазами – пустой рамки зеркала и зеркала амальгамического, множащего отражения-объекты, – имеет место краткая кульминация, «стадия зеркала» в узком смысле. Ребёнок «узнаёт» себя в зеркале. На месте первичного смутного, зыбкого Объекта возникает *Я* – мой идеальный образ.

---

7 *Selected Melanie Klein*. N. Y.: Free Press, 1987. P. 102–107.

8 Лакан Ж. *Семинары. Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953–1954)*. М.: Логос, 2009. С. 117.

9 Другой как место речи, кода обменов, как система предуготовленных структурных позиций для субъекта (начиная с его имени).

В случае нормального развития ребёнка функцию Другого, выводящего из первичной воображаемой фиксации и не дающего тревоге впасть в спячку аутизма, выполняет ближний. Лакановская аллегория зеркала получает следующее развитие: ребёнка перед зеркалом держит мать, говоря ему: «Это – ты». То есть другой, с которым уже установились «зеркальные» отношения, смещается из зоны воображаемых фиксаций, занимая позицию «позади» субъекта. И ребёнок начинает видеть в той рамке, которая уже установлена тревогой, на месте материнского послеобраза свой собственный образ. Этот зеркальный образ двоится, напоминает рисунок, обводимый сквозь полупрозрачную кальку. Но помимо того, что подспудно сформировавшийся материнский послеобраз способствует переносу цельности и завершённости на телесный образ самого ребёнка, в зеркале есть ещё нечто, что не позволяет сводить всё событие стадии зеркала к тому спонтанному «вдруг», когда ребёнок с ликованием узнаёт себя в своём отражении.

В зеркальном образе присутствуют специфические объекты – голос и взгляд. Смысл сообщения («это – ты»), передаваемого голосом, реализуется в связывании образа с именем – именем собственным или одним из тех уменьшительно-ласкательных «имён» («Смотри, какой *там* красавчик!»), которые, как нимб, окружают ребёнка. По сути, это не отличается от сообщения «ты – поезд» Дику (после чего Дик становится «поездом», вбегая в воображаемый вокзал между дверями, благодаря чему начинает видеть и сам поезд). Этот голос обнаруживает то место, где для субъекта предуготовлены означающие, удостоверяющие истину его воображаемой идентификации. Ребёнок тревожно оглядывается в направлении голоса, но, будучи захвачен пленительным внешним образом себя «самого», отвлекается от него. Взгляд Другого присутствует в виде блуждающего пятна где-то на периферии статуарного образа «моего Я». Своей в высшей степени заинтересованной пристальностью он «прикрепляет» меня к зеркальному образу, моё телесное чувство, маленькое «я» (*je*) – к «Я» большому (*Moi*). Но если я встречусь с этим взглядом, я снова перестану видеть что-либо, погружаясь в тревожные сумерки поглощающего присутствия материнской Вещи. Тогда субъект перестаёт видеть что-либо, кроме собственной видимости. Видимость без видящего образует ядро фантазматического опыта. Этот опыт проскальзывает уже в том тревожном ощущении, иногда возникающем перед зеркалом, что это оно, твоё отражение, смотрит на тебя. И если, например, ты переведёшь взгляд в сторону, а потом снова посмотришь в зеркало, то может показаться, что твой двойник не спускал с тебя глаз. И ты переживаешь мгновенную растерянность, «потерю лица», характерную для чувства стыда, – как же я выгляжу, когда меня видят в момент, когда я не предполагаю внешнего взгляда, как же я выгляжу вообще, если это «он» видит меня. Эти моменты обнажают некоторое фоновое, предсуществующее представление о взгляде

вообще – взгляде, который, не отрываясь и не мигая, постоянно смотрит на тебя из некоторого «зазеркалья» (что придаёт особую «статуарность» имаго)[10].

В образцовом случае человека-с-волками (Сергея Панкеева), описанного Фрейдом, кошмарность его фантазма заключается не столько в том, что в страшном сне ему видятся рассевшиеся на ветвях дерева волки за окном (являющиеся коллажом самых разных воспоминаний). Кошмар заключается в самой сцене, на которой разворачивается это ночное видение. Центральный элемент фантазма – это само собой открывающееся окно посреди ночи. «Волки» недовоплощены, представляя собой своеобразные руины объектного мира, – в них мало деталей, к тому же плохо стыкующихся друг с другом (белая шерсть, лисьи хвосты). Они абсолютно неподвижны, все обращены во внимание. Завораживающе-жутким в этом видении, перед которым в ужасе растворяется видящий, выступает, прежде всего, само *распахивание* домашнего пространства в потустороннюю сцену, на которой всё остаётся абсолютно неподвижным и которая населена нелокализованным множественным взглядом. Эта внезапно возникающая «рамка знаменует собой ожидание, настороженность, состояние тревоги, заведомо защитную реакцию на то, что произойдёт»[11]. То, что возникнет в этой рамке с неизбежностью, приобретает черты зловещего, жуткого (*Unheimlich*).

В «зеркале» фантазма отражается как раз то, что остаётся невидимым в зеркале реальности, – взгляд невидимого Другого «из-за спины», учреждающий меня как отдельное существо на неустранимой дистанции от утраченного материнского Объекта – «объекта *а*», у которого, как подчёркивает Лакан, нет других субъективных проявлений, кроме тревоги. Так «формируется некий объект ... этот довесок, этот не ставший достоянием воображения остаток тела ... на месте, предусмотренном для нехватки – проявляется в форме, которая, не имея зеркального отражения, для субъекта неуловима»[12].

«Объект *а*» как воплощённая нехватка, отколовшаяся частица меня самого, блуждающая в мире, есть чистая функция, не дающая мне полностью совпасть ни с одним моим «зеркальным отражением». Это свойство «объекта *а*» отчётливо проявляется ещё в одном его представителе в реальности – материнской груди. Материнская грудь в акте кормления функционирует скорее как часть самого младенца, «налепленная» на мать. Момент отнятия от груди есть момент рождения тревоги в том смысле, что этот важнейший орган отрывается от младенца и воспринимается одновременно как специфический «объект-в-объекте», «затычка» в другом (без

---

10 См.: Лакан Ж. *Семинары. Книга 10: Тревога (1962/63).* М.: Гнозис/Логос, 2010; Лакан Ж. *Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа (1964).* М.: Гнозис/Логос, 2004.

11 Лакан, *Семинары. Книга 10*, указ. соч., с. 94.

12 Там же, с. 77.

которой он «сдулся» бы, аннигилировал), и как головокружительный образ той пустоты, которая открывается в субъекте самим фактом существования этого «объекта» вне меня. Эта мерцающая в объекте и субъекте («там-здесь») нехватка визуально, на дистанции пред-ставления, связывает меня с реальностью за счёт перерезания пуповины с Реальным, с материнской Вещью.

«Объект *а*» – разряд нехватки, выводящий меня из состояния нарциссического самодовольства, которое может регрессировать к аутическому «созерцанию» материнского Объекта или инфантильным садистским фантазиям в отношении его внутренностей (в этом созерцании укоренено специфическое детское любопытство изучить устройство игрушки методом её раскурочивания, вскрытия). «Объект *а*» – способ блокировки нарциссической фиксации, превращения «зеркального образа в ускользающего от меня двойника»[13]. Непарный объект, делающий любые зеркальные отношения некомплементарными.

Символическая тревога служит ограничителем приближения к Реальному, выступающему отныне не как чистая полнота, но как «нехватка нехватки». Именно это происходит в случае Дика: «Субъект даёт объектам своей первичной идентификации (с материнским другим. – *А. Г.*) ряд воображаемых эквивалентов, упрочивающих его мир, – наметив идентификацию с одними объектами, он тут же разрывает её, строит идентификацию вновь, но уже с другими, и т. д. И каждый раз окончательную идентификацию, фиксацию реальности задерживает тревога»[14].

Экономика тревоги

Подобно тому как индивид комфортно чувствует себя в небольшом температурном диапазоне тела, субъект в небольшом диапазоне дистанций от утраченного материнского Объекта не испытывает перенагрузок от отдаления (автоматическая тревога) или приближения (символическая тревога) к нему. Но если первоначально его настройки реальности регулируются инфантильными представителями «объекта *а*» (грудь, голос, взгляд и др.), то затем они становятся под знак социальных институтов, в которых функция «объекта *а*» определяется на фундаментальном экономическом уровне – отношениями обмена.

Изначальное заблуждение, в которое субъект впадает относительно того, чт*о* он сам из себя представляет, и взаимообратимость отношений субъекта с другим приводят к тому, что в результате ему «трудно становится себя идентифицировать, отличить себя от другого. Тогда-то и появляется в качестве посредника между ними общий для них обоих объект, предмет соперничества, чей статус связан с понятием принадлежности – он либо мой, либо твой»[15].

---

13 Лакан, *Семинары. Книга 10*, указ. соч., с. 110.
14 Там же, с. 94.
15 Там же, с. 114.

Дальнейшая судьба этого объекта, с которым связана тревога, разыгрывается на социально-экономической сцене. В системе архаической экономики дар является объектом обмена *par excellence*, который может быть и моим, и твоим, но сама его функция – менять субъекта, которому он принадлежит, и переходить в руки другого.

Изначальные дуальные отношения «я–другой» (младенец–мать), находящиеся на грани «фиксации реальности» – фрустрационного стазиса полного «отражения» в другом, в котором существуют только два зеркальных «объекта», и проблематичность того, который из них подлинный «я», могут привести к переходу за эту грань к садомазохистскому стремлению поглотить или быть поглощённым, к инфантильной агрессивности, толкающей на то, чтобы «расковырять» другого, как самого себя. «Объект *а*» вмешивается как третий термин в эти отношения и размыкает их, включая субъекта в систему интерсубъективных обменов, образующих тот базовый уровень реальности, на котором происходит совмещение воображаемого и символического и где производство объектов самым тесным образом связано с экономикой тревоги.

Бронислав Малиновский даёт развёрнутую картину архаической модели подобной экономики, описывая знаменитый социальный институт круга Кула. Суть этой модели заключается в том, что в примитивном обществе существует ограниченное количество ценностей, объектов дара. Эти предметы представляют собой «экономических монстров», являясь воплощением абсолютно непропорционального соотношения пользы, сложности и затраченного на их изготовление времени. Затраченного со всей самозабвенной страстью к самому процессу изготовления. Это дар чистого времени в той форме, в которой другой может им обладать. Именно эти «посредники» служат отличительными знаками субъекта, позволяющими обрести достоинство в ряду воображаемых поединков ритуальных обменов. Они циркулируют по кругу в сообществах, существующих поверх территориально-родовых границ и насчитывающих, как правило, порядка десяти человек. Обряд Кула служит средоточием магических практик, вокруг него структурируется вся социально-экономическая жизнь общества, незнакомого с разнообразием форм индивидуального невротизма, сбоев объектного отношения.

У Малиновского ритуал Кула выступает примером «хорошей» экономики тревоги: ограниченное количество объектов, закольцованная цепь субституций, магическая функция слов как регулятивов обмена. Примером того, что Лакан называет бессознательным «замкнутым контуром», в котором циркулируют означающие, эффективно включающие индивида в структуру, настраивающую его воображаемые отношения:

> «Бессознательное – это дискурс другого. Но дискурс другого – это не дискурс абстрактного другого, другого члена двоицы, со мною связанного или даже мною порабощённого, это дискурс контура цепи,

в который я оказался включённым … дискурс бежит, таким образом, по замкнутому контуру, который с равным успехом может включать семью, кружок, лагерь… Вот что представляет собой потребность в повторении в том виде, в котором возникает она на наших глазах по ту сторону принципа удовольствия. Её-то мерцание и наблюдаем мы по ту сторону любых механизмов, служащих достижению равновесия, гармонии и согласия в плане биологическом. И вводится она лишь регистром языка, функцией символа…»[16].

Мерцание субъекта, устанавливающего и разрывающего свои воображаемые идентификации, вступая в круг повторов активного обмена с другими, – это и есть желание. И тревога, по словам Лакана, есть тот занавес, приподняв который, мы окажемся в состоянии различить подлинную драму желания.

Что такое обмен? На уровне экономики тревоги – базовом экономическом уровне – это вовсе не отношение, в котором передаётся определённое количество ценностей (предметов, информации) от одного лица другому. Это воображаемое колебание субъекта в отношении своего двойника, способ отнестись к себе как к человеку – быть человеком (вспомним знаменитое «человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека»[17]).

Чем изначально обменивается человек? – Собственной нехваткой. Утрата материнского Объекта, Вещи оборачивается утратой «части» себя – кастрацией, утратой того «органа», которым индивид был связан с наслаждением. Что знаменует собой появление во внешнем мире того парадоксального объекта – «объекта *а*», – который предстаёт как слепой взгляд (собственные «эдиповы» глаза, валяющиеся на земле, – лакановская аллегория объекта тревоги): блуждающая дыра, глазница, полость – и одновременно остаток Вещи, радужная оболочка, которая может окутать и поглотить субъекта обратно в слепой и бездыханный гомеостаз Вещи (задыхание, помутнение в глазах – одни из первых симптомов тревоги). Этот «объект» настолько же внутри обменивающегося индивида, насколько и вовне. Вокруг него и разворачивается экономическая активность. Кто такой *homo faber*? – Ткачиха и гончар, отвечает Лакан. Изначальный экономический мотив – стремление придать форму, облечь некую непереносимую пустоту и таким образом «прозреть», обрести способность выстраивать объектные отношения в реальности. Прикрыть пустоту в себе и облечь её вовне – с помощью одного и того же приёма.

Человек производит ткань «вовсе не оттого, что шкура у него не такая густая, как у других зверей. … Вначале всё, что бы мы ни взяли, будь то связанная из волосков ниточка, артикулируется в качестве означающего»[18]. Функция одежды – не счастливая находка

---

16 Лакан Ж. *Семинары. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55)*. М.: Гнозис/Логос, 1999. С. 133.

17 Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. Т. 23. М.: Политиздат, 1960. С. 62.

18 Лакан Ж. *Семинары. Книга 7: Этика психоанализа (1959/60)*. М.: Гнозис/Логос, 2006. С. 295.

животного, волей случая лишившегося естественных защитных покровов, но функция второй, «избыточной», «проклятой» сбрасываемой шкуры (куда уходят корнями фантазии про оборотней и сказочные превращения). Именно под одеждой человек становится «голым», а между его телом и одеждой образуется тонкая воздушная прослойка стыда. Лакан неоднократно описывает сущность «Я» в терминах надетых друг на друга одежд (ряда воображаемых идентификаций), своей неутилитарной многочисленностью обозначающих степень изъяна, нехватки, которая превращает «тело» (маленькое «я») в объект стыда.

Человек своими руками – «любое индивидуальное означающее сработано человеком, причём не столько его душой, сколько его руками»[19], – создаёт пустые вместилища, оболочки, конверты, сбрасываемые шкуры, – которые становятся для Лакана метафорами для характеристики самой сущности означаемого. Хайдеггер в своём эссе *Вещь*, по мнению Лакана, последний, кто мыслил труд в фундаментальных терминах производства *ex nihilo*.

Что производит гончар? Сосуды, чаши, вазы. Ведь ваза творит пустоту, открывая тем самым возможность её наполнения. Здесь лакановский тезис о символизации реального путём выбивания в нём дыр получает экономическую интерпретацию. «Рукотворное означающее» открывает игру пустоты и полноты в мире, не знавшем ничего подобного. Вещественность объекта – это каждый раз заполненная по-новому пустота.

Гончар творит вазу вокруг пустоты, облепливая глиной невидимую модель, «эйдос». Люди потешались над макаронами, называя их завёрнутой во что-то дыркой. Но когда по тому же принципу была произведена пушка, всем стало не до смеха – иронически развивает тему изначального экономического влечения Лакан.

Пустота, предназначенная к заполнению, – место резерва, условие его возможности. Экономическая деятельность разворачивается вокруг создания резервов, запасов пищи, качественно повышающих адаптивную способность рода. Групповая санкция на резерв, выведение из индивидуального пользования для совместного будущего определяют практичность, предусмотрительность утопии, делающей реальным коллективное измерение будущего.

Архаическая экономика – это система «пустот», ритмически заполняемых и опустошаемых в ходе производства, система мест обмена и коллективного пользования, институциализацией которых выступают социальные структуры: от пространственных структур оседлого проживания, складывающихся вокруг общих хранилищ урожая, относительно которых в определённом порядке размещаются жилища кланов, до структур родства. Позиции отца или сына, брата или сестры – пустые «сосуды», заполняемые в ритме общественного производства. «Сосуды», независимо от конкретного «наполнения», находящиеся на своих местах. Индивидуальное

19 Лакан, *Семинары. Книга 7*, указ. соч., с. 156.

«я» и его частные блага как означаемые постоянно проскальзывают внутри этих символических вместилищ. Общее Благо – не то, что может наполнить чашу, а сама продуктивная, созданная как институт обмена система «пустот», чаша, передаваемая по кругу.

Ткань – это не кокон для тела, чаша – не контейнер для пищи. Это то, что призвано символизировать частные блага, циркулировать в сообществе. Независимо от того, есть ли в ней наличная потребность, ткань становится самим «источником потребностей»: именно вокруг неё, этой ткани, разворачивается вся диалектика соперничества и дележа, внутри которой и складываются как раз потребности.[20]

Драматизм желания – это придание своей нехватке такой формы, которая обладала бы непосредственной общественной ценностью, запускала циркуляцию обменов, механизм повтора, лежащий по ту сторону принципа удовольствия. То есть производила бы необходимые «количества» тревоги, выводящие человеческое существо из равновесия, гомеостаза, совпадения с «самим собой», фиксации на каком-либо одном объекте (воображаемая любовь).

Ценности Кула, по Малиновскому, выступают как антоним денег: они никогда не используются как мера стоимости, они строго взаимообратимы, у них один смысл и назначение – «находиться в обращении», «циркулировать по кольцу Кула»[21].

Деньги: «плохая» экономика тревоги

Обращение денег в качестве всеобщего эквивалента (а не третьего термина, устанавливающего конкретное отношение между мной и другим) в режиме частной собственности (дурной бесконечности количественного накопления в одних руках) определяет радикально иной порядок обменов и иную экономику тревоги. Денежное обращение не просто деструктурирует любой традиционный уклад. Оно подрывает, по словам Бодрийяра, «мир надёжных знаков», знаков отличия:

> «В жестоких кастовых обществах – феодальных или архаических – число знаков невелико, их распространение ограниченно, каждый из них в полной мере вес*о*м как запрет, как межкастовое, межклановое или межличностное взаимное обязательство; такие знаки не бывают произвольными. Произвольность знака появляется тогда, когда, вместо того чтобы связывать двух лиц узами неразрывной взаимности, он начинает в качестве означающего отсылать к расколдо-

---

20 Лакан, *Семинары. Книга 7*, указ. соч., с. 295–296. См. также, напр., исследование Рут Бенедикт «коммерческих техник» северо-американских индейцев – их страсти к обменам, обращению вещей, как раз накидок и покрывал, прежде всего прочего, без чего-либо похожего на частную собственность (Benedict R. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1961. P. 194).

21 Малиновский Б. *Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана*. М.: РОССПЭН, 2004. С. 506.

ванному миру означаемого, общему знаменателю реального мира, которому никто ничем не обязан»[22].

Капитал (Д–Т–Д) разрывает любой символический контур, насыщая его открытым множеством объектов, превращая реальность в тот «линеарный» перебор объектов до бесконечности, который мы называем потреблением. При этом распыляются и стираются знаки отличия (открывая эпоху кризиса идентичности) и девальвируется ценность объектов (так, что слово «дешёвый» становится естественным прилагательным к тому расколдованному, выведенному из магической циркуляции объекту, который называется товаром). Эпоха подвижных масок и даров сменяется эпохой капитализации эго. Что имеет радикальные последствия для судьбы желания.

Обращаясь к случаю Дика, Фредрик Джеймисон пишет:

> «Страх тревоги удерживает ребёнка от дальнейшего развёртывания символических субститутов и расширения узких границ его объектного мира… Символическое (метафора, "трепещущая клеточка символизма", если использовать выражение Лакана, вводимая в мир мальчика, с которым работает Кляйн. – *А. Г.*) высвобождает воображаемые инвестиции во всё новые объекты, что повышает уровень тревоги, но открывает простор желанию – смене воображаемых фиксаций под взглядом Другого»[23].

Воображаемое отношение индивида со своими объектами (объектами любви, воплощающими в своих рядах эквивалентов запретный, отсутствующий материнский Объект) структурируется взглядом Другого, поддерживающего оптимальный зазор между внутренним «я» и его «двойниками» социальных ролей, между телесной сингулярностью индивидуального существования и той рамкой позиций, пустых мест в социальной структуре, которые индивид занимает.

Момент тревоги – центральный момент психоаналитической теории субъективности, момент вопрошания «Чего ты хочешь?» (*«Che vuoi?»*), обращённого к Другому, – момент, оборачивающийся «неразрешённым недоумением, которое непосредственно затрагивает моё *Я*: чего нужно Ему в отношении самого места, которое моё *Я* занимает?»[24] Ответ Другого служит формулировкой закона желания – выстраивания определённых объектных отношений, отталкиваясь от функции «объекта *a*». Этот закон реализуется в магической функции языка, в системе самых разнообразных задержек и отклонений на пути удовлетворения частных потреб-

---

22 Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. М.: Добросвет, 2000. С. 109.

23 Jameson F. Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject // Jameson F. *Ideologies of Theory*. London, New York: Verso, 2009. P. 92.

24 Лакан, *Семинары. Книга 10*, указ. соч., с. 10.

ностей ради поддержания процессов обмена, результирующих в феномене жертвоприношения. Ради воспроизводства экономической активности как защитного механизма против кастрационной тревоги, взаимного кругового затыкания блуждающей «дыры» друг в друге, улавливания этого меона негативности в контур, циркулируя в котором он становится продуктивным фактором ценностей. Капиталистическая тревога возникает тогда, когда этот зазор между экзистенцией и социальной функцией становится слишком большим, когда Другой перестаёт быть живым божеством, порождающим словом, регулятором, гарантом и поэтикой процессов обмена и превращается в «фотографический» взгляд Капитала, обозначающий совокупный эффект, если так можно выразиться, монетизации «объекта *а*».

Деньги перехватывают функцию «объекта *а*» – возможно, это самая ёмкая характеристика позднего капитализма сквозь призму аналитики кризиса желания. «Объект *а*», например материнскую грудь, сосок, говорит Лакан, «можно механически заменить здесь любым другим подходящим объектом. Им может оказаться, к примеру, кормилица... Кроме этого, есть ещё кое-что – предмет, который существовал далеко не всегда и которым мы обязаны культурному прогрессу: соска. Появляется возможность, таким образом, откладывать ‘*а*’ про запас, включать его в товарно-денежный оборот, изолировать его в стерильных пробирках»[25].

Не такова ли основная функция капитала, описанная ещё Марксом, – функция отдельного сосуда, в котором индивиды могут зарезервировать для себя «отчуждённую мощь человечества», любые количества чужого рабочего времени, исключённого из любого круга символического обмена и поставленного на службу усиления эго. На уровне либидинальной микрофизики капитала деньги функционируют как «стерильные пробирки» тревоги, в отличие от слов в их магической функции, представляющих собой немедленно предлагаемую конкретную ценность, реализуемую в самом акте обмена (а дар, «экономический монстр» – сгусток чистого времени, владеть которым можно только сообща, как и основным орудием производства – языком). Таким образом, диапазон тревоги расширяется до плохопереносимых величин – она распыляется, но становится вездесущей и непродуктивной.

Иными словами, не следует ли понимать фразу Лакана о том, что «то, что субъект видит в зеркале, внушает ему тревогу постольку, поскольку он не может рассчитывать на признание этого образа большим Другим»[26], в том историческом контексте, о котором Лакан говорит более прямо применительно к кризису желания, связанному с пресловутым «американским путём» борьбы за частные блага здесь-и-сейчас. После экономических и военно-политических кризисов первой половины XX века Лакан, с нехарактерной для него горечью, говорит в семинаре 1963 года, посвящённом тре-

[25] Лакан, *Семинары. Книга 10*, указ. соч., с. 389.
[26] Там же, с. 149.

воге, о том, что поколение интеллектуалов с воодушевлением ощущало себя на пороге новых перспектив, но ответ позднего капитализма в виде общества потребления вкупе с «коммунистическим фарисейством», под слоем идеологических румян культивирующих те же ценности «благосостояния», закрыл эти перспективы. В то время как именно в виду этих перспектив было сделано открытие Символического, заключающееся в том, что связь субъекта с объектом на фундаментальном уровне опосредована Другим.[27]

И снова с несвойственным ему апокалиптическим пафосом Лакан говорит о приближающейся исторической катастрофе, связанной с доведением до крайностей служения частным благам и упусканием из виду Блага как такового (что для нас, университетских гуманитариев, особенно актуально сейчас, когда философские программы, приобщающие к традиции мышления о Благе, повсеместно вытесняются прикладными дисциплинами и тренингами конкретных навыков). Лакан подчёркивает, что именно экономика жертвоприношения (на примере сходного с обрядом Кула ритуала потлача) является оптимальной экономикой тревоги, поддерживающей желание:

> «Потлач свидетельствует об отступлении человека от благ, помогавшем ему поддерживать и дисциплинировать своё желание»[28].

Социально-философский трактат Бодрийяра *Символический обмен и смерть* (1976) выглядит как систематическое развитие этих тезисов, как обобщающая картина, на которой сущность позднего капитализма рельефно проступает на фоне его сравнения с качественно иным, докапиталистическим, порядком обменов. Сущность, схваченная с помощью психоаналитической оптики, которая позволила сформулировать мораль позднего капитализма на самом его пороге: «Продолжайте трудиться, а без желания вы как-нибудь обойдётесь»[29]. Эта «ампутации» желания вследствие «плохой» экономики тревоги связана с капитализмом эпохи глобальных финансовых потоков (которые не образуют нечто вроде ноосферы, но скорее внедряются на уровне бессознательного) и их информационного обслуживания (телевидения, интернета).

Именно в условиях позднего капитализма и денег как присосок тревоги Другой подвергается систематическому исключению из объектного отношения, так что субъект оказывается снова замкнут в дуальных отношениях с другим, пленён объектом как нарциссическим образом. Таким образом, в контексте историзации психоанализа можно поменять местами причины и следствия в лакановском подходе к выпадению Другого:

> «Обратите внимание на тот типичный для связанных с зеркалом переживаний момент, который я рассматриваю, если вы помните,

---

27 Лакан, *Семинары. Книга 10*, указ. соч., с. 41.
28 Лакан, *Семинары. Книга 7*, указ. соч., с. 304.
29 Там же, с. 405.

как парадигму образования идеального *я* в пространстве Другого, – момент, когда ребёнок, характерным движением ... оборачивается к Другому, свидетелю, стоящему позади взрослому, чтобы улыбкой выразить ликование, которое испытывает он в общении с собственным зеркальным изображением. Если отношения с зеркальным образом настолько пленяют субъекта, что он на это движение уже неспособен, то это значит, что из замкнутого дуального мира его отношений с образом Другой оказывается исключён»[30].

Феноменальный облик тревоги, в форме которого мы переживаем свою включённость в систему обменов, заключается в том, что субъект перестаёт различать этот взгляд Другого «за спиной», в фантазии, и поэтому он возникает в реальности. Эта ситуация порождает психотические эффекты: зеркальное изображение переживается в психозе как нечто до ужаса чуждое – подобно виду за ночным окном человека-с-волками. Весь ужас заключается в том, что взгляд, «объект *a*», появляется «спереди». Собственно, только его и видно, как взгляд неподвижных «волков», воплощающих *Unheimlich* (схожим образом тот голос, который «из-за спины» настраивал воображаемые отношения субъекта при дисфункции Другого, может возникнуть в качестве «внешних» голосов, шизофренически раскалывающих субъекта).

В качестве предельного психотического опыта тревоги Лакан приводит случай Мопассана, который переставал видеть себя в зеркале, но внезапно обнаруживал в комнате повернувшегося к нему спиной человека, в котором он с ужасом угадывал собственного двойника.[31] Случай крайнего рассогласования объектного отношения, когда двойник выходит из любых «зеркальных» рамок и призрачно блуждает в реальности, превращая её в сплошное пространство тревоги, ранее введённое в «зеркальные» рамки, в створ распахивающегося фантазматического окна человека-с-волками.

Неслучайно одними из первых в объятия модернистской тревоги попадают профессиональные литераторы, выносящие свой художественный дар на рынок. Или, как минимум, выталкиваемые на позицию одинокого наблюдателя, подобно Прусту (в отличие от традиционных «мастеров слова» – от шамана до ритора, – находящихся в центре символических обменов). Терпя в объектном отношении один сбой за другим, одну любовную катастрофу за другой, лирический герой Пруста, фланёр, очарованный странник, с паническими атаками одинокими вечерами, видит мир в «рамке из возбуждённых нервов», в «сентиментальной оправе беспредметного восторга». Другие выступают как говорящие картинки, с которыми невозможно вступить в активный дароносный обмен. Мир рассыпается на тысячи несвязанных наблюдений. Каждая незначительная деталь может внезапно распахнуться фантазматическим окном в иное измерение, в котором возникает завораживающее

30 Лакан, *Семинары. Книга 10*, указ. соч., с. 149.
31 Там же, с. 123.

видение. Так, например, взгляд может застыть в созерцании кипящего на плите молока, образующего фантасмагорическую сцену, в которой в гиперборейских отсветах видятся рвущиеся бурей перламутровые паруса, превращающиеся в дрейфующие лепестки магнолий, когда электрическая гроза будет заклята.[32] Эта воображаемая фиксация открывает противоположный психотическому регрессивный путь к первоначальному состоянию Дика, наблюдающего одну и ту же уже лишённую фантасмагорической красочности сцену материнского Объекта (который всячески стремится вновь обрести и Пруст).

Если для модернистской тревоги всё, что мы видим, это лишь наша мимотекущая тень, отпечаток собственого опыта прошлого, зеркало «утраченного времени» различной степени прозрачности, не выводящее к реальным другим; если даже реальное окно в чеховско-ибсеновской театральной драматургии начинает функционировать как фантазматический проём, в который с тревогой вглядываются герои, теряющие связи с реальностью, то в современном мире одним из самых ярких воплощений плохой экономики тревоги служит появление такого совершенного фотографического Аппарата, как смартфон в сочетании с инстаграмом.[33] Сегодня масскульт, подобно искусственному вызыванию рвоты для анорексического контроля над своей внешностью, распахивает в повседневности миллионы фантазматических «окон» – от голливудских ужасов и телевизионных репортажей с места катастроф до гипертекстовых окон, – навязчиво демонстрируя то, что раньше лишь время от времени само настигало человека помимо его воли, было предметом активного коллективного отношения (ритуалом, «борьбой с драконом»), а не индивидуального созерцания.

Фотография в принципе является медиумом, который превращает воображаемую фиксацию реальности в дело техники, автоматического расширенного вопроизводства, которое «обслуживается» нами в быту, как обслуживаются рабочими станки на производстве. Сегодня мы сами готовы установить воображаемую «рамку» любой величины и где угодно, снимая на фото и видео чуть ли не каждый свой шаг, тем более мало-мальски выбивающееся из будней событие.[34] Когда, например, наблюдая драку в публичном

---

32 Пруст М. *У Германтов*. М.: Худож. литер., 1980. С. 83.

33 Здесь можно перефразировать известное высказывание Базза Олдрина, астронавта, ступившего на поверхность Луны («Вы обещали мне колонии на Марсе. Вместо этого я получил Фейсбук»): «Новые медиа обещали новую публичность. Вместо этого мы получили инстаграм».

34 В этом контексте сетования Умберто Эко на то, что фотографирование позволяет не помнить о прошлом и оставаться равнодушным даже к людскому страданию, не говоря уже о нейтральных впечатлениях, адресовано не «глупцу», которого можно просветить «старомодными» модернистскими призывами к пребыванию во времени, к историчности, но к изобретательному по необходимости субъекту, для которого практики мобильного фото выступают способом пережить свою исключённость из реальности, выставив защитный экран,

месте, окружающие достают, как по команде, из карманов не руки, чтобы унять хулиганов, но мобильные телефоны – не звонить в полицию, но заснять происходящее, – мы должны понимать, что это перверсивное любопытство свидетельствует не просто о степени распада публичности, солидарности и пр., но выступает защитной реакцией, экранированием тревоги, которой нельзя не обмениваться, но от которой нельзя избавиться при существующем порядке обменов. И одновременно перепроизводством, распылением тревоги, которая уже не способна питать желание. Тревоги, которая выходит за пределы диапазона символической и устремляется во взаимопротивоположных направлениях. В направлении редукции реальности к воображаемому стазису, когда мелькание ярких картинок в медиа или за окном мчащегося транспорта спекается в одну цветную имитацию Вещи, погружающую нас в стазис воображаемого («механического» зэппинга, серфинга). В ту фиксированность на здесь-и-сейчас, которая составляет базовое сообщение капиталистического Другого, говорящего на языке рекламы (в отличие от Другого, поддерживающего закон желания – отсрочек, интервалов, уступок объекта):

> «Ты должен получить всё и сразу. Без усилий, одним нажатием кнопки или росчерком пера. Позвони прямо сейчас. Возьми кредит! Деньги всегда в наличии у Другого».

Или в направлении психотических реакций на ускользание объекта – деструктивных влечений разрушить пугающего двойника (либо себя, либо «зеркало»). Реакций инфантильной агрессии в отношении угрожающего другого, которая питает «конкурентное» капиталистическое влечение, скрывающееся за рациональными экономическими схемами. Нельзя ли расслышать отголоски этого влечения в маниакальном дискурсе другого Дика – Дика Фулда, исполнительного директора крупнейшего инвестиционного банка

снимающий глубину и интенсивность модернистского момента настоящего (см.: Эко У. Глупец, спрячь свой сотовый телефон // *L'Espresso*. 2012. 12 июля; [Электронный ресурс] Точка доступа: http://inosmi.ru/world/20120812/196280732.html). Показателен здесь также и резонанс недавнего видео «Я забыла свой телефон» (2013) Шарлин де Гузман, которая осознала масштабы этой одержимости, когда на концерте не смогла ничего увидеть на сцене, потому что та была закрыта лесом рук, непрерывно снимающих происходящее с помощью смартфонов. Призыв Шарлин более реалистичен: хотя бы на час в день отключать свой телефон, чтобы обрести радость присутствия в текущем моменте (стоило бы добавить – хотя бы двусмысленную прустовскую радость) (см.: Peppers M. Has your phone taken over your life? Depressingly accurate short film shows how we miss out on real experiences by recording every moment // *Daily Mail*. 2013. 28 Aug.; [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.dailymail.co.uk/femail/article-2404880/Charlene-deGuzmans-short-film-I-Forgot-My-Phone-shows-miss-real-experiences.html). Если уж мы не можем отказаться от денег, то хотя бы временно перестать снимать и выкладывать в сеть фото – уже микрореволюционный жест.

Lehman Brothers, банкротство которого послужило триггером системного кризиса 2008 года: «Мы прижмём конкурентов. И прижмём сильно. Не то чтобы я хотел причинить им боль. Не подумайте так, я совсем не такой. Я мягкий. Я любящий. Чего я на самом деле хочу – так это схватить их, вырвать их сердце и съесть его до того, как они умрут!!»?[35]

[35] См. документальный фильм Гая Смита «Любовь к деньгам» (Би-Би-Си, 2009).

МЕДИАЦИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИ-(ПОСТ)МАРКСИСТСКОГО СИНТЕЗА В ИЗУЧЕНИИ МЕДИА

Виктория Константюк[1]

Abstract

This article focuses on the relevance of psycho-Marxism (in particular Lacanian psychoanalysis and post-Marxism), on the relevance of such synthesis in perspective of media research, in the perspective of new media as a new form of social mediation of individual desires. The problem of social mediation is topical for the understanding of the relation between the subject, his/her desires and the society in the contemporary extremely mediated world. Psycho-Marxism can bring a new understanding that is different from already existing and well-established within the media theories for such concepts as mediation and mediatization.

Keywords: media, mediation, Marxism, post-Marxism, psychoanalysis, Freudo-Marxism, psycho-Marxism, the Imaginary, the Symbolic, the Real.

В настоящий момент мы можем зафиксировать широкое междисциплинарное использование психоаналитической методологии, которая раньше применялась сугубо в анализе субъекта, разнообразных культурных и социальных явлений, о чём свидетельствуют работы таких представителей постмарксизма, как Славой Жижек, Фредрик Джеймисон, Эрнесто Лаклау. Интегративный блок психоанализа и постмарксизма оказывается возможным и необходимым в процессе детектирования динамики актуальных социально-культурных процессов.

В данной статье речь пойдёт об актуальности психомарксизма, и в частности психоанализа и постмарксизма, о продуктивности их синтеза в перспективе исследований медиа, *новых медиа* и *Web.2.0.* как новых форм социального опосредования (медиации)[2] индивидуальных желаний. Проблема опосредования также является важной для понимания

---

1 Виктория Анатольевна Константюк – культуролог, преподаватель департамента медиа Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

2 Термины ‘медиация’ и ‘опосредование’ (в английском или французском варианте), которые в рамках рассмотренных психоаналитических и постмарксистских концепций обозначаются одним словом – *mediation* (анг.), *mediation* (фр.), в русском варианте в данном тексте будут рассматриваться в качестве синонимичных, взаимозаменяемых.

взаимодействия человека (субъекта), его желаний и общества в современном предельно медиатизированном социуме. Фрейдо-марксистский синтез, либо так называемый психомарксизм[3], позволяет придать понятиям *медиация*, *медиатизация*, широко используемым в последние несколько лет в исследованиях медиа, новое содержание, отличное от уже сложившихся и устоявшихся в рамках медиатеорий точек зрения.

Соня Ливингстон в статье *О медиации всего*[4] обращает внимание на смещение в последнее десятилетие исследовательских интересов с социального анализа массмедиа, в котором последние рассматриваются в качестве одной из влиятельных, но независимых институций общества, к социальному анализу, в котором всё опосредовано. Приходит понимание того, что в «опосредованном мире» нельзя анализировать, например, отношения между политической сферой общества и окружающей средой или обществом и семьей, не признавая важности медиа и медиации.

В рамках более ранних медиатеорий термин *медиация* отсылал преимущественно к увеличивающемуся распространению технологических посредников и их детерминирующему влиянию, как это, например, отражено в статьях Гари Гумберта и Роберта Кэткарта *Опосредованная межличностная коммуникация: в направлении к новой типологии* и *Теория медиации*.[5] В течение последнего десятка лет такие термины, как медиация, медиатизация, медиализация, медиизация (Дж. Томпсон[6]), ремедиация, уверенно вышли на авансцену.[7] С этим выходом, возможно, также связана идея переосмысления вопросов власти (в) медиа в направлении более сложных схем, исключающих прямолинейное понимание меха-

3 В 1998 году вышел сборник под названием *Psycho-Marxism: Marxism and Psychoanalysis Late in the Twentieth Century. Duke University Press* (под ред. R. Miklitsch). Несмотря на то что понятие «психомарксизм» не получило с выходом сборника широкого распространения, автор данного исследования считает, что данный термин может быть очень продуктивным и вполне отражать перспективы теоретической конвергенции психоанализа (не только фрейдистского направления) и марксизма в работах философов, в социально-критических исследованиях и исследованиях культуры.

4 Livingstone S. On the mediation of everything. ICA Presidential address 2008 // *Journal of Communication.* 2009. № 59(1). P. 1–18.

5 Cathcart R., Gumpert G. Mediated interpersonal communication: Toward a new typology // *Quarterly Journal of Speech*. 1983. Vol. 69(3). P. 267–277.

6 Дж. Томпсон вводит понятие *mediazation of culture*. Медиизация культуры – это производная от модернизации общества культурная трансформация, в результате которой передача символических форм опосредуется технологическими и институционализированными аппаратами медиаиндустрии. Современный мир, согласно Томпсону, насыщен коммуникационными сетями, опыт отдельного человека всё более опосредуется технологическими системами производства и передачи символов.

7 Livingstone, op. cit.

низмов медиаэффектов и медиавлияний, а также некоторые традиционные негативные оценки роли и влияния медиа в обществе.[8]

Психоанализ и марксизм: проблема взаимной нехватки

Сегодня общее поле социально-критической теории постмарксистской направленности и психоанализа чаще всего заключается в анализе формирования субъективности в переплетении социальных, культурных и экономических механизмов. Необходимо отметить, что взаимодействие современной постмарксистской критической теории с психоанализом (чаще всего с фрейдизмом в его лакановской версии – С. Жижек, Ф. Джеймисон, Ж. Бодрийяр, Э. Лаклау) не является единственным примером подобного синтеза, так как различные варианты «фрейдо-марксизма» встречались и ранее.

В статье *Воображаемое и Символическое у Лакана* американский философ, постмарксист Фредрик Джеймисон прежде всего обращает наше внимание на трудности, с которыми приходилось сталкиваться и психоанализу, и марксизму в обеспечении медиации между социальным и индивидуальным, всеобщим и единичным. Согласно Джеймисону, психоаналитическая критика в узко специализированных и консервативных вариантах зачастую постулировала (и продолжает на этом настаивать) отсутствие интереса к внешним, или социальным, а марксистская критика – к внутренним, или частным, вопросам, что в итоге свидетельствует о некоторой «ущербности» и того, и другого в отношении как методологии, так и анализируемых объектов. Американский постмарксист также упрекает классический (фрейдистский) психоанализ в «полной неотрефлексированности процесса трансформации, посредством которого частные факты становятся публичными»[9].

Несмотря на то что сам Фрейд испытывал методологические проблемы в применении психоаналитической техники к интерсубъективным объектам (произведения искусства, литература), а также считал, что культурное развитие массы и индивидуальное развитие так сочетаются и переплетаются друг с другом, что многие свойства Сверх-Я легче обнаружить, наблюдая за поведением культурного сообщества, а не индивида, ожидал, что «однажды кто-нибудь отважится на изучение патологии культурных сообществ»[10], нельзя сказать, согласно точке зрения Джеймисона, что литературный

---

8 О традиции негативной оценки роли медиа в связи с массовой культурой начиная с середины XIX века, уходе от неё и анализе попыток усовершенствования марксистского подхода к медиа подробнее в статье: Беннет Т. Теории медиа и теории общества // *Контексты современности II: Хрестоматия*. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2001. С. 7–12.

9 Jameson F. Imaginary and Symbolic in Lacan // Jameson F. *The Ideologies of the Essays 1971–1986: The Syntax of history*. Vol. 1. Routledge, 1988. P. 75.

10 Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. *Психоаналитические этюды*. М., 2004. С. 107–220. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Freid/ned_kult.php.

критицизм фрейдизма, даже в самых лучших его проявлениях, следовал примеру самого Фрейда в этих размышлениях. Скорее, он всё-таки стремился оставаться замкнутым в категориях индивидуальности и индивидуального опыта без достижения точки, в которой эти категории сами по себе становятся проблематичными.[11] Поэтому Фредрик Джеймисон считает уместной и необходимой ту критику в отношении эго-психологии, которой следовал Жак Лакан, а также Жан-Поль Сартр на ранних этапах своей деятельности. Психобиографический метод Сартра, согласно Джеймисону, преодолевает некоторые из проблем психоаналитического и традиционного биографического критицизма. У Сартра, а также у Эриксона[12] оппозиция между частным и публичным, бессознательным и сознательным, персональным и универсальным отсутствует, она превращена в новую концепцию психической и исторической ситуации или контекста.

Разрыв между единичным и всеобщим, индивидуальным и социальным, который мы находим в философии начала XX века, можно обнаружить не только на примере марксизма и психоанализа, но это также то, что характерно для модернизма в целом (напряжение и расхождение между индивидом и социальной тотальностью). В рамках психобиографического критицизма оппозиция частного и всеобщего, согласно Джеймисону, трансформировалась в отношение имперсонального и неукоснительно взаимозаменяемого сознания к уникальной исторической конфигурации. Однако и этот метод не позволяет достичь культурного и социального обобщения без прохождения через индивидуальные обстоятельства истории, то есть такая биографическая форма остаётся стеснённой категориями индивидуального опыта.

> «И если сартровский подход склонялся к тому, чтобы подчеркнуть индивидуальные обстоятельства истории в точке, где само существование коллективных структур становилось проблематичным, мощное видение Франкфуртской школы освобождённой коллективной культуры, как правило, оставляет мало места для уникальных историй – как психических, так и социальных – отдельных субъектов»[13].

«Фрейдо-марксизм», или «психомарксизм», сложно назвать определённой школой или устоявшейся концепцией, чётко очерченной парадигмой. Такое исследовательское взаимодействие (фрейдизма и марксизма), разумеется, не представляет собой и непрерывного процесса, поэтому в данном случае вслед за Джеймисоном остановимся на наиболее значимых эпизодах, когда взаимодействие принимало вполне конкретные и интересующие нас в рамках данной статьи и тематики формы.

---

[11] Jameson, op. cit., p. 76–78.

[12] См., напр.: Эриксон Э. *Молодой Лютер. Историко-психоаналитическое исследование* (*Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, 1958).

[13] Jameson, op. cit., p. 79–80.

Это сочетание давно известно под названием «фрейдо-марксизм», который был распространён в 1940–60-е годы (Вильгельм Райх, Эрих Фромм, Герберт Маркузе, Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно). Однако, по мнению Джеймисона, у этих представителей фрейдо-марксизм не был органичным, часто казался механическим, поверхностным, как, например, в адорновских литературных или музыкальных исследованиях. В них психоанализ играл скорее вспомогательную роль, выступал «дополнением» к корпусу идей марксистской традиции, региональным исследовательским инструментом при изучении, например, «авторитарной семьи», для критического анализа «сексуальной революции» или психологических предпосылок фашизма. Что действительно остаётся сильным в рамках этой школы, так это более глобальная модель вытеснения, хотя, как метко замечает Джеймисон, этот термин использовался не столько в его денотативном значении, сколько в качестве инструмента для конструирования, негативным образом, нового Утопического в*и*дения счастья и удовлетворения инстинктов.

Несмотря на то что Жиль Делёз и Феликс Гваттари в своей книге *Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип* критично высказываются в адрес фрейдистского психоанализа, и прежде всего в адрес бюрократизации психоанализа, сведения интерпретации к готовым коллективным высказываниям, связанным с фигурой Эдипа,[14] а параллельно и в адрес фрейдо-марксистского синтеза, который, по их мнению, упрощённо действует через обращение к «священным» текстам Фрейда и Маркса, в рамках шизоанализа они предлагают вполне продуктивный психомарксистский синтез в стиле постмарксизма, а именно:

> «исходить из чьих-либо персональных высказываний и раскрыть их настоящее производство, которое никогда не является субъектом, но всегда машинным устройством желания, коллективными устройствами производства высказывания»[15].

По мнению Делёза и Гватарри, хоть Вильгельм Райх и смог поставить наиболее глубокий из своих вопросов («Почему массы желали фашизм?»), но он удовлетворился ответом, использующим понятие идеологии (т. е. понятие субъективного, иррационального, негативного), именно потому, что остался пленником понятий, ко-

---

14 «О да, когда мы с Гваттари попытались критиковать Эдипа, нас заставили сказать, и нам наговорили массу глупостей: но, погодите, Эдип – это не просто папа-мама, это – символическое или означающее, это признак нашей конечности, это нехватка бытия, которая и есть жизнь… Но, помимо этого, речь ведь не идёт о том, что психоаналитики говорят в теории; прекрасно видно, что они делают на практике и как низко они используют Эдипа (поскольку по-другому и невозможно)»; см.: Делёз Ж., Гваттари Ф. *Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип*. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

15 Делёз Ж. Четыре тезиса о психоанализе // *Логос*. 2010. № 3 [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.intelros.ru/pdf/logos/3_2010/2.pdf.

торые отгородили его от материалистической психиатрии, о которой он мечтал, помешали ему увидеть то, что желание составляет часть инфраструктуры, и закрыли его в дуальности объективного и субъективного.

Предмет рассмотрения психоанализа (Зигмунд Фрейд, Вильгельм Райх, Мелани Кляйн, Жак Лакан и др.) – это прежде всего субъект желания. Психоанализ имеет дело именно с явлениями желания и не рассматривает их как побочный эффект. Вот как об этом говорит Лакан:

> «Я уже обращал ваше внимание на то, что до Фрейда элемент этот всегда оказывался сведён на нет, заведомо проигнорирован … до Фрейда всякое изучение человеческого устроения вменялось так или иначе морали или этике – дисциплинам, которые озабочены были не столько тем, чтобы желание изучить, сколько тем, чтобы его укротить и дисциплинировать».[16]

Именно на изучение желания, изучение тех альтернативных путей, вытеснений, сублимаций, посредством которых желание искало себе выход, направлено внимание психоанализа Зигмунда Фрейда, в отличие от неомарксизма, который скорее ставил перед собой задачу освобождения желания (В. Райх, Г. Маркузе). Вильгельм Райх, по мнению Делёза и Гваттари, вернулся (по сравнению с Фрейдом) к дуализму реального, рационально произведённого объекта и иррационального производства фантазмов. Он не смог обнаружить общий знаменатель, или коэкстенсивность, социального поля и желания. Для основания по-настоящему материалистической психиатрии ему недоставало категории производства желания, которой реальность была бы подчинена как в так называемых рациональных, так и иррациональных формах: желание производит реальность, производство желания есть не что иное, как общественное производство.

Если учитывать то, что, по Джеймисону, структура репрезентации – это отношение между всеобщим и единичным, то есть то, каким образом феномены индивидуального порядка (фантазии, индивидуальные желания, художественные и литературные произведения) репрезентируются на уровне «социальной тотальности», то в своей статье *Воображаемое и Символическое у Лакана* он критикует классический психоанализ не за то, что его не интересует «всеобщее» в марксистском смысле этого слова, а за то, что тот не интересуется самим процессом трансформации индивидуального в социальное, точно так же, как это не интересует и сам марксизм. Делёз и Гваттари также полагают, что либидинальная экономика не менее объективна, чем политическая экономия, а политическое – не менее субъективно, чем либидинальное, хотя они относятся к

---

[16] Лакан Ж. *Семинары. Книга 5. Образования бессознательного (1957/1958).* М., 2002. С. 291.

двум разным модусам инвестирования одной и той же реальности как общественной реальности.

В книге *Устройство разрыва. Параллаксное видение* Славой Жижек видит применимость психоанализа к анализу социального уже с учётом чёткой гомологии между социальным и индивидуальным и задаётся следующим вопросом: «…“законно” ли распространять применение понятий, которые первоначально использовались для лечения индивидов, на коллективные сущности и называть, скажем, религию “коллективным неврозом навязчивых состояний”?»[17] Суть психоанализа видится ему в другом: социальное, область социальных практик и социально поддерживаемых убеждений, не просто находится на другом уровне, отличном от индивидуального опыта, а представляет собой нечто, с чем сам индивид «должен иметь отношения, что сам индивид должен воспринимать как порядок, который минимально овеществлён и внеположен»[18].

Фредрик Джеймисон полагает, что понятие Символического, которое ввёл Лакан, – это попытка создания медиации между либидинальным анализом Фрейда и лингвистическими категориями, т. е. своего рода схема перекодировки, позволяющая переходить от одного типа анализа к другому без концептуального разрыва. А лакановская концепция трёх порядков (Воображаемое, Символическое, Реальное) не сводится к классической оппозиции между индивидуальным и коллективным, но позволяет осмысливать эти связи и разрывы принципиально иным способом.[19] Социально-критическая теория постмарксистской направленности также рассматривает лакановскую триаду не просто как регистры становления субъекта или субъективности, а как одно из свидетельств снятия ранее отмеченного модернистского напряжения между индивидуальным и социальным за счёт окончательного разрыва между ними в рамках постмодернизма вместе с крахом репрезентации, фрагментацией как социума, так и самого субъекта.

Культурно-историческая психология Льва Выготского и психоанализ Жака Лакана: треугольники опосредования, диалектика желания

В рамках данной темы особого внимания заслуживают идеи представителя социальной психологии начала XX века Льва Выготского. Выготский, можно сказать, предвосхитил в своём подходе к опосредованию некоторые психоаналитические (Ж. Лакан) и постмарксистские идеи, по крайней мере – саму постановку вопроса знакового опосредования. Как и в психоанализе Лакана, у Выготского опосредование является орудием интериоризации внешнего мира, а желание беспрестанно опосредуется, возвращаясь в

17 Жижек С. *Устройство разрыва. Параллаксное видение.* М., 2008. с. 13.
18 Там же, с. 13.
19 Jameson, op. cit.,. p. 82.

систему языка. Проблематика опосредования у Выготского также свидетельствует об общей идее преобразования от внешнего посредничества к внутреннему:

> «Мы можем сформулировать общий генетический закон культурного развития в следующем виде: всякая функция в культурном развитии ребёнка появляется на сцене дважды, в двух планах, сперва – социальном, потом – психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребёнка, как категория интрапсихическая»[20].

Неслучайно, в сравнении с другими направлениями в психологии, школу Льва Выготского отличает особый, неклассический, подход к решению основных психологических проблем, поскольку для так называемой классической психологии характерно противопоставление внешнего, объективного (предметов и процессов внешнего мира), и внутреннего, субъективного (явлений и процессов сознания). Так что, мы можем также говорить о концепции Выготского как одной из форм психомарксистского синтеза не только по причине его пропитанной марксизмом идеи о знаке, который во многом аналогичен орудию труда, но и с опорой на его понимание опосредования.

Опираясь на известное положение Маркса, Выготский полагал, что психическая природа человека представляет собой совокупность общественных отношений, перенесённых внутрь и ставших функциями личности и формами её структуры. В таком случае первейшую задачу психологического анализа Лев Выготский видел в том, чтобы показать, как из форм коллективной жизни возникает индивидуальная реакция.[21] В отличие от Пиаже, он полагал, что суть развития заключена не в социализации человека, а в превращении общественных отношений в психические функции и обратно. Для Выготского ключевой вопрос заключался не в том, как тот или иной ребёнок ведёт себя в коллективе, а как коллектив у того или иного ребёнка закладывает развитие высших психических функций. Задачу построения марксистской психологии Лев Выготский видел не в том, чтобы согласовать психологию с марксизмом или перелицевать её под марксистские формулы, а в том, чтобы развивать саму психологию как объективную научную дисциплину. Принято считать, что в рамках советской школы психологии деятельность Выготского являлась скорее отражением драмы той части российской интеллигенции и науки, в которой марксизм воспринимался как наука, философское учение, а не как набор идеологических штампов.[22]

---

[20] Выготский Л. *Психология развития человека*. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 355.

[21] Выготский, указ. соч, с. 357.

[22] Такой точки зрения придерживается Н. Вересов; см.: Вересов Н. Культурно-историческая психология Л.С. Выготского: трудная работа понимания // *Новое литературное обозрение*. 2007. № 85 [Электронный

В книге *Психология развития человека* (раздел «История развития высших психических функций»)[23] Л. Выготский предлагает свою модель опосредования – треугольник опосредования. Суть медиации также изложена в его тезисах *Инструментальный метод в психологии*[24]. Ключевой момент концепции Выготского заключается в том, что принцип опосредования (опосредующую функцию выполняет *X* на рис. 1) прямо направлен против классической, устоявшейся в психологии того времени схемы «стимул–реакция» (неопосредованных отношений и деятельности), которая в треугольнике опосредования представлена прямой между *A* и *B* (рис. 1.).

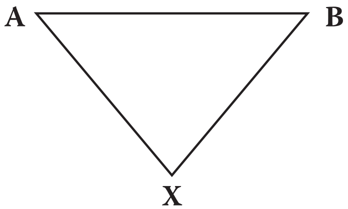


Рис. 1. Треугольник опосредования Льва Выготского

В психоанализе Жака Лакана проблематика медиации (в нужном и важном для нас направлении) тесно связана с пониманием и функцией желания в жизни человека (и прежде всего ребёнка), с диалектичностью желания. Поэтому неслучайно, что именно к проблематике желания мы сейчас и обратимся.

Диалектика желания и требования. Один из ключевых семинаров психоаналитика Жака Лакана, в котором речь идёт о желании, о диалектике желания (и требования), об опосредовании, – это семинар *Образования бессознательного*, а также доклад под названием *Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда*, озвученный Лаканом на состоявшейся в Руомоне 19–23 сентября 1960 года конференции «Диалектика». В рамках указанного семинара Жак Лакан говорил об изначальной зависимости субъекта от желания Другого:

> «В ходе истории субъекта в его структуру вписываются, таким образом, те перипетии и превращения, в которых складывается, повинуясь закону желания Другого, его собственное желание»[25].

Желание есть «субпродукт» акта означивания, утверждает психоаналитик. Главное, что, по его мнению, бросается в глаза в яв-

ресурс] Точка доступа: http://magazines.russ.ru/nlo/2007/85/ В этой же статье можно более подробно ознакомиться с темой «Выготский и марксизм».

23 Выготский, указ. соч., с. 319.

24 Выготский Л. *Инструментальный метод в психологии (тезисы)* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.hiperinfo.ru/publ/gumanitarnye_nauki/l_s_vygotskij_instrumentalnyj_metod_v_psikhologii/4-1-0-4726

25 Лакан, указ. соч., с. 315–316.

лении человеческого желания, – это постоянная подтасовка, а то и полная перелицовка его означающим. На примере первоначальной *диалектики желания* лакановский психоанализ подчёркивает специфическое положение субъекта по отношению к означающему и наличие первоначального *зазора*, который отделяет субъекта от его желания: «…желание моё всегда отмечено искажением, которое оно претерпевает, вступая в ранг означающего»[26]. Таким образом, любое возможное удовлетворение человеческого желания, согласно Лакану, зависит от согласованности означающей системы (от конфигурации, формы этой системы и системы отношений) в том виде, в каком она артикулируется в речи субъекта, и системы означающего в том виде, в каком она располагается в коде, т. е. на уровне Другого (в Символическом) как местопребывании кода. Лишь при виде связной цепи, действующей на уровне Другого, у субъекта складывается, как свидетельствует аналитический опыт, своё собственное желание. Символический порядок, дискурс – это не ширма, за которой скрывается желание, а сама материя этого желания. Как говорит Лакан,

> «субъект вручает этому порядку свою конкретную и реальную жизнь. Жизнь эта включает отныне и желания в воображаемом смысле, желания в смысле пленённости, завороженности субъекта образами, по отношению к которым он чувствует себя собственным *Я*, центром, господином, или, наоборот, объектом господства»[27].

Отчуждённое желание: что другой от меня хочет? Анализируя функционирование желания, параллельно Жак Лакан конструирует и понимание коммуникации (в психоанализе) посредством цепочки таких понятий, как потребность, требование, Другой, желание. Желание, согласно психоанализу, должно стать требованием, желанием обозначенным и, в конце концов, желанием отчуждённым. Требовать – *demandere* (лат.), – по мысли Лакана, значит доверяться. А это значит, что субъект доверяет Другому все свои нужды. Вопрос о том, чего субъект хочет, обязательно должен быть психоаналитически трансформирован в вопрос: «Что другой хочет от меня?» На стороне другого со значением речи человека происходит нечто, отличающее в конце концов человека как субъекта речи (как субъекта вообще) от самого себя. Измерение желания – это разделяющее измерение, измерение искажения и расслоения как таковое – «между мной и мною сказанным, сделанным», как полагает Жак Лакан:

> «Желание не может обойтись без уловок речи, а речь эта, ясное дело, получает свой статус, утверждается и разворачивается лишь в Другом как её месте. Понятно, что субъект совсем не обязательно должен это заметить – скорее наоборот. Я хочу сказать, что различие

26 Лакан, указ. соч., с. 318.
27 Там же, с. 317.

между Другим и им самим – это различие, которое субъекту с самого начала провести труднее всего»[28].

Таким образом, для человека, согласно психоаналитическому подходу, характерно неузнавание (неведение) в желании, то есть можно говорить о непрозрачности как субстанции желания. То есть ни одно желание, или даже скорее потребность, не может быть принято и признано Другим (медиа, в рамках данной статьи), не став жертвой различных фокусов. Эти фокусы особым образом преломляют потребность и превращают её в нечто иное, нежели она есть, в предмет обмена. Другой признаёт, санкционирует желание субъекта, изменяя его и тем самым присваивая себе. Во многом неузнавание созвучно развиваемой некоторыми медиатеоретиками идее прозрачности медиа.

Как же связана тема желания в психоанализе с темой опосредования? В работах Фрейда ключевой «треугольник» опосредования – это «ребёнок – мать – отец» и связанный с ним «комплекс Эдипа». На страницах семинара *Образования бессознательного* Ж. Лакана мы обнаруживаем этот же треугольник, но уже в визуальном воплощении и в несколько ином понимании, которое связано, прежде всего, с раздвоением фрейдовского треугольника на треугольник воображаемый (moi–Ф–i) и треугольник символический (E–M–P) (рис. 2).

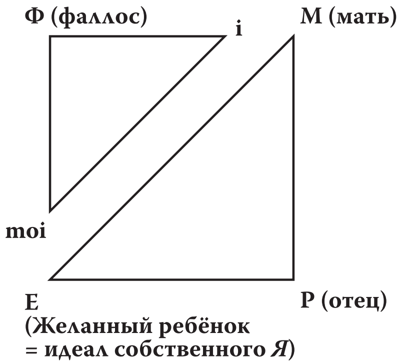


Рис. 2. Треугольник воображаемый и треугольник символический[29]

Изначально ребёнок развивается через взаимодействие с заботящимся и желанным объектом. Желание желания Другого, согласно Лакану, – это *желание быть желанным* (желанным ребёнком), признанным. В основу первоначальной диалектики желания и требования (а также диалектики межсубъектных отношений) Жак Лакан кладёт символическую триаду, которая в качестве конфигурации отношений сплетена в один узел – «ребёнок, мать, отец» (плюс чуть позже добавляется ещё один полюс, ключевой для воображаемой стадии – полюс фаллоса), – и с помощью

28 Лакан, указ. соч., с. 413.
29 Там же, с. 298.

треугольной схемы (рис. 3) демонстрирует, как выстраиваются эти отношения на первоначальных этапах жизни ребёнка, а чуть позже – в неврозе, перверсии и психозе.

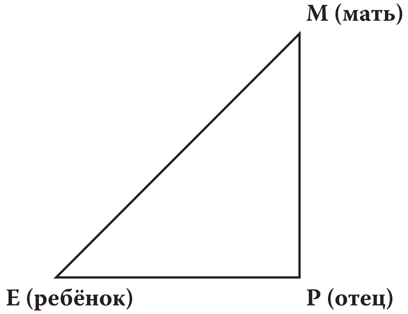


Рис. 3. Базовый треугольник опосредования

По мнению Лакана, как только порядок означающего устанавливается, субъект волей-неволей оказывается вынужден найти себе место по отношению к этим полюсам. Опосредование (то же, что и *X* у Выготского) в этих отношениях задано той позицией, которую в символическом порядке и в качестве символической фигуры занимает, прежде всего, отец (или, точнее – Имя отца). Мать в данных отношениях оказывается либо лишена фаллоса, и лишена именно отцом, либо не лишена. Значение отцовского полюса заключается в том, что именно он является тем, что всё это позволяет или запрещает, что и является узловым пунктом комплекса Эдипа и сути кастрации.

Жак Лакан предъявляет нам лингвистическую версию Эдипова комплекса, в соответствии с которой Эдипово соперничество описывается не в терминологии биологического индивида-соперника в борьбе за материнское внимание, но скорее в терминологии, вводимой вместе с Именем отца, – отцовский авторитет рассматривается теперь как языковая функция. Лакан скорее метафорически трактует прохождение индивидом Эдипова, т. е. кастрационного, комплекса в качестве способа вступления в порядок Символического. Для него запрет на прямое обладание касается не исключительно реальной матери и исходит не от реального отца, но распространяется на весь класс воображаемых других, образов, а инстанцией этого запрета становится «Имя отца» или всё то, что в культуре встаёт между субъектом и объектами желания (писаные и неписаные законы, нормы, правила, обычаи и т. д.).

Ключевой вопрос, который на этой стадии встаёт перед ребёнком (а позднее – человеком, субъектом) в воображаемом плане, – это вопрос: *быть или не быть фаллосом?* Именно поэтому во фрейдовской экономии фаллосу и принадлежит центральное место среди прочих возможных объектов. Функция фаллоса – это фундаментальная функция, с которой субъект в своём воображении себя отождествляет. Хотя очень часто современный психоанализ,

согласно утверждению Лакана, сводит его всего лишь к понятию частичного объекта (и это в лучшем случае). Любое желание субъекта, по Лакану, так или иначе соотнесено с фаллосом. Фаллос – это и есть означающее нехватки, означающее зазора, дистанции между требованием субъекта и его желанием.

Желание как форма. Согласно Ж. Лакану, желание основывается на объекте-причине. Это не только первичный инцестуозный объект нехватки (мать и её желание), к которому желание всегда оказывается «пристёгнутым» и недостаточность которого замещается другими объектами, но это чисто формальный объект, который заставляет нас желать объекты, с которыми мы встречаемся в реальности. Таким образом, эта объективная причина желания не трансцендентна, это не недостижимый избыток, всегда ускользающий от наших стремлений, но нечто за спиной субъекта, что-то, из чего исходит само желание.

В целом, появление фрейдистского психоанализа можно рассматривать в качестве симптома, в качестве свидетельства того, что желание стало проблемой, в качестве свидетельства неочевидности желания. Лакановская интерпретация происхождения психоанализа – это противостояние истерии, которую он описывает как «желание желать», состояние, в котором желание и процесс бесконечного поиска удостоверяющего Другого (другого) сами становятся проблемой и более не являются естественными.

В своих работах Славой Жижек подвергает лакановскую идею желания историзации посредством вписывания желаний субъекта в конкретное социально-культурное пространство. Он полагает, что современная капиталистическая система относится к людям как к потребителям, субъектам желания, требуя от них всё более и более извращённых и чрезмерных желаний. Кроме того, он совершает концептуальный переход *от лакановской диалектики желания-требования* к *параллаксу желания-влечения*. В книге *Устройство разрыва. Параллаксное видение* Жижек говорит о параллактической природе разрыва между желанием и влечением и описывает этот разрыв следующим образом:

> «Представим человека, который пытается выполнить простую физическую задачу – скажем, схватить объект, который постоянно ускользает от него: в тот момент, когда он меняет своё отношение и начинает находить удовольствие в простом безуспешном повторении задачи, пытаясь ухватить объект, который вновь и вновь ускользает от него, он переходит от желания к влечению»[30].

Желание, согласно психоанализу Лакана и далее в версии Славоя Жижека, также тесно связано с экономикой удовольствия и прибавочного (избыточного) наслаждения. Знаменитый лакановский объект *a* (*objet a*), объект-причина желания, а не просто объект желания, вводит важное различие в экономику удоволь-

30 Жижек, указ. соч., с. 15.

ствия. Если объектом желания может выступать обычный материальный объект, тело другого и т. д., то объект-причина желания – это момент незнания этого объекта, то, что в вещи, продукте, товаре больше, чем сам продукт, вещь, товар. В случае с *objet a* как объектом-причиной желания мы имеем объект, который изначально утрачен, который совпадает со своей собственной утратой, появляется как утрата, тогда как в случае с *objet a* как объектом влечения объектом служит сама утрата. По мнению Жижека, при переходе от желания к влечению мы переходим от утраченного объекта к утрате как объекту, влечение стремится к осуществлению самой «утраты» – разрыва, разреза, дистанции. Влечение – это не бесконечная жажда вещи, фиксированная на частичном объекте, влечение – это сама фиксация. Кроме того, как уже говорилось выше, незнание объекта-причины желания (и объекта-причины влечения также) оборачивается и моментом незнания субъектом своего желания, влечения, моментом незнания себя.

Психоанализ Жака Лакана, а также психомарксизм Славоя Жижека позволяют понять логику функционирования желания, влечения субъекта, понять то, каким образом индивидуальное желание и влечение опосредованы социально-культурным контекстом. Именно в режиме желания, согласно психоаналитической методологии, субъект дан сам себе опосредованно (субъект желает опосредованно), и именно посредством желаний, влечений субъекта – в их индивидуализированной, артикулированной, видимой форме (в рамках данного исследования, в медийной форме) – мы можем схватить и понять в целом социальные эффекты медиации.

Лакан, предлагая свою психоаналитически-антропологическую концепцию субъекта, исходит из убеждения, что человеческая субъективность изначально расколота и носит в себе зияние, рану, внутреннюю дистанцию, которая никогда не может быть преодолена. Жижек дальше развивает его мысль, полагая, что если вычесть всё разнообразие различных модусов субъективации, абстрагироваться от всей полноты опыта «проживания» индивидами своей субъективной позиции, то в остатке окажется «пустое место», прежде занятое этим богатством содержания. Поэтому Славой Жижек так же настаивает на том, что человеческая субъективность определяется скорее *разрывом*, который разделяет её надвое, т. е. на том, что фантазия в самом элементарном виде становится недоступной субъекту, и именно эта недоступность делает субъекта «пустым».[31] Эта исходная пустота, эта нехватка символической структуры и есть субъект, субъект означающего. Символическая репрезентация всегда (де)формирует, она является сбоем, неудачей:

> «Субъект не в состоянии найти то означающее, которое было бы “его собственным”, он говорит всегда либо слишком мало, либо

[31] Жижек, указ. соч., с. 149.

слишком много – короче, *нечто иное*, чем он желал или намеревался сказать»[32].

Понятие «децентрация», которое используют и Лакан, и Жижек, означает двойственность, колебание символической и воображаемой идентификации, шаткость в определении того, что есть мое «реальное» *я*, а что – моя внешняя маска. Субъект здесь выступает в качестве абсолютной негативности. Но негативность как таковая обладает позитивной сущностью. По мнению Джеймисона, на высоком уровне генерализации подобный подход мог бы легко привести к социальному пессимизму и консерватизму, к чему-то вроде идеи первородного греха и неисправимости «перманентной человеческой натуры». Однако Жижек, анализируя идеологию и капиталистическое общество, специфику существования человека в таком обществе, избегает этого, ему удаётся предупредить и исключить столь катастрофическое непонимание социальных, культурных и политических импликаций, содержащихся в лакановском «зиянии».[33] Сам Джеймисон, например, историзируя, рассматривает децентрированного субъекта (шизофреника) и его культурные, а также повседневные практики в качестве связующего звена между поздним капитализмом и постмодернистской эстетикой.

Сходную позицию в отношении субъекта, по мнению Жижека, занимает Альтюссер, в отличие от Хабермаса и Фуко, которые понимали субъекта достаточно классически (субъект – это самоконтроль, гармонизация антагонизмов, в версии, напр., Фуко). В работе *Идеология и идеологические государственные аппараты* Альтюссер совершает (как и лакановский структурный психоанализ) решительный структуралистско-марксистский прорыв: человеческое состояние как таковое характеризует трещина, разлом, неузнавание. А человек, субъект – это эффект идеологического неузнавания.

Психоанализ и постмарксизм: от опосредования и диалектики желания к медиативному коду, антагонизму и параллаксу

Вопрос применимости неомарксизма и постмарксизма к анализу медиа связан с таким понятием, как медиация, которое пришло на смену марксистскому понятию детерминация. В неомарксизме массмедиа (СМИ) не рассматриваются по аналогии со средствами производства и располагаются скорее в надстройке, чем в базисе. В то время как согласно классическому марксизму и раннему нео-

---

32 Жижек С. *Возвышенный объект идеологии.* М.: Худож. журн., 1999. С. 177.

33 См.: Джеймисон Ф. *Славой Жижек. Параллаксное видение (The Parallax View)* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.politizdat.ru/outgoung/45/

марксизму (А. Грамши, напр.) медиа всё же относятся к средствам производства.[34]

Реймонд Уильямс, представитель британской школы культурных исследований, также считает важным уйти от старой теории «отражения» и имитации, или воспроизводства реальности базиса в надстройке с большей или меньшей степенью непосредственности. Уильямс попытался переосмыслить отношения между базисом и надстройкой посредством понятия «медиация», которое, по его мнению, является принципиально отличным от отражения и воспроизводства. Для неомарксиста Уильямса медиация означает позицию социального субъекта по отношению к ко-детерминирующим аспектам общественной формации или множество давлений и ограничений, которые постоянно меняются, находятся в процессе изменений посредством социальной действующей силы. Общество, согласно Уильямсу, – это не только то, что ограничивает социальное и личное развитие, но всегда конститутивный процесс с очень мощным давлением, что выражается в политических, экономических и культурных образованиях. А чтобы выдержать полный вес «конститутивности», они усваиваются и становятся как «индивидуальные воли». Детерминация этого целого вида сложных и взаимосвязанных процессов ограничения и давления в целом действует в самом социальном процессе, и нигде больше – ни в абстрагированном «способе производства», ни в абстрагированной «психологии».[35] Современные медиатеоретики[36] используют понятие *медиации*, чтобы проанализировать, как новые медиа эффектируют социальные отношения и стиль жизни посредством способности коммуницировать образами, звуками и другими формами информации по всему миру и с невероятной скоростью.

Постмарксист Фредрик Джеймисон в книге *Политическое бессознательное* предлагает свои видение и трактовку понятия опосредования/медиации. Прежде всего, он обращается к традиционному пониманию опосредования в диалектической философии и марксизме, которое позволяет вырваться из узкоспециализированных отделов (буржуазных) дисциплин и установить связь между, казалось бы, разрозненными явлениями общественной жизни. Медиацию Джеймисон рассматривает в качестве интерпретационного аналитического инструмента, операции транскодирования (перекодирования): как изобретение набора понятий, стратегический выбор конкретного кода или языка, когда одна и та же терминология может быть использована для анализа или артику-

---

34 Chandler D. *Marxist Media Theory* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.cym.ie/documents/chandler.pdf.

35 Williams R. From reflection to mediation // R. Williams (ed.) *Marxism and literature*. U.K.: Oxford University Press, 1977. P. 95–100.

36 См., напр.: Wayne M. *Marxism and Media Studies: Key Concepts and Contemporary Trends*. London: Pluto, 2003; Artz L., Macek S., Dana L. *Cloud Marxism and Communication Studies: The Point Is to Change It.* Peter Lang, New York, 2006.

ляции двух совершенно различных типов объектов или «текстов» или двух различных уровней реальности.[37]

На развитие теории медиации Джеймисона оказала влияние концепция французского философа, неомарксиста, структуралистского марксиста Л. Альтюссера, а именно – его концепция *структурной причинности* (в отличие от экспрессивной причинности), связанная с представлением об отсутствии причины у Спинозы. Альтюссер стремился придать своему толкованию структуры диалектический характер, отстаивая неразрывность связи целого и его частей, когда первое немыслимо без второго и не может быть сведено к какой-либо внешней по отношению к частям причине, схеме. Структура у Альтюссера выступает отсутствующей причиной, поскольку проявляется только в результатах своего воздействия, в своих элементах и лишена статуса автономной независимой сущности. Напротив, экспрессивная причинность предполагает, что любое целое сводимо к своей внутренней сущности, в которой элементы целого являются всего лишь феноменальными формами выражения этого внутреннего принципа сущности, наличного в каждой точке целого. Для Альтюссера и Джеймисона подобное понимание причинности является отражением прямой культурной детерминации, выведением различных культурных феноменов из одной «монолитной» причины.

Вместо «вульгарной марксистской теории уровней», основывающейся на соотношении базиса и надстройки, где главной определяющей инстанцией является экономика, Ф. Джеймисон, опираясь на теорию Альтюссера, предлагает схему отсутствующей причины, в которой способ производства отождествляется со структурой в целом или со структурой во всей её совокупности. «Структурная причина» является отсутствующей в том смысле, что она оказывается имманентной своим следствиям. Феномены культуры должны интерпретироваться не в свете детерминированности каким-либо культурным уровнем или областью, но как эффекты системы взаимоотношений между всеми культурными стратами (экономической, политической, эстетической, медийной и т. д.). Медиаторы являются, в таком случае, девайсом (инструментом) аналитика, в результате чего фрагментация и автономизация, расчленённость и специализация различных областей социальной жизни (отделение идеологического от политического, религиозного от экономического, разрыв между повседневной жизнью и практикой научных дисциплин, а также между реальным и виртуальным, индивидуальным и социальным) оказываются локально преодолены, по крайней мере в анализе.

В качестве интерпретативного инструмента Джеймисон предлагает использовать *медиативные коды*.

---

37 Jameson F. *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981. P. 40.

«“Медиативный код” – это, прежде всего, система гомологий между различными феноменами, “текстами” культуры, и что особенно важно, включающая в себя моменты деформации, компенсации, вытеснения при их взаимопереводе».[38]

Центральная проблема постмарксистской критической теории интерпретации, следовательно, как полагает А. Горных, заключается в том, чтобы выработать способы раскрытия текста вовне, в историю, менее «брутальным» в отличие от детерминизма путём.[39] Джеймисон показывает, что в сфере эстетики происходит не только «повторение», но и вытеснение, смещение, замещение историчного медиативного кода. Важно также, что медиативный код не указывает на жёсткую причинно-следственную связь двух структур, а пронизывает всю социальность. В своих текстах Фредрик Джеймисон также уделяет большое внимание диалектическому подходу. Он считает диалектическим такой подход к продуктам символического производства (произведениям искусства, теоретическим системам и др.), при котором, с одной стороны, в качестве основополагающего выдвигается тезис о том, что базовым содержанием текста является та историческая ситуация, в которой он стал возможен, а с другой стороны, эксплицируется тот способ, каким сама форма произведения искусства или философского текста оказывается существенно содержательной, предшествующей и конститутивной по отношению к своему непосредственному социальному контексту.

По мнению Жижека и Джеймисона, когда речь идёт о психоанализе Зигмунда Фрейда, а тем более Жака Лакана, это значит, что речь идёт также о мысли диалектической. По выражению Джеймисона, Лакан представляется ему необычайно важным и интересным диалектическим философом[40], и это не столько вопрос лакановского гегельянства, но, скорее, новое направление развития диалектической мысли[41].

В книге *Возвышенный объект идеологии* Славой Жижек, обозначая «возврат к Гегелю»[42] как одну из целей своей работы, предлагает возродить гегелевскую диалектику, перечитывая Гегеля через призму лакановского психоанализа. В итоге такое прочтение приводит словенского философа не только к новому пониманию идеологии, но и к важной функции антагонизма как в структуре

38 Горных А.А. Монтаж как историческая форма // Е.Р. Ярская-Смирнова, П.В. Романов, В.Л. Круткин (ред.) *Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность*. Саратов: «Научная книга», 2007.

39 Горных А. Текст и история // Горных А. *Critical Theory: from Visible Text to Invisible History* [Электронный ресурс] Точка доступа: http://viscult.ehu.lt/article.php?id=172%3E.

40 См.: Jameson F. Lacan and the Dialectic: A Fragment // S. Zizek (ed.) *Lacan: The Silent Partners.* Verso, 2006; а также: Джеймисон Ф. Психоанализ и политика (интервью) // *Лаканалия (Диалектика)*. 2009. № 1. С. 49.

41 Jameson, *Lacan and the Dialectic*, op. cit., p. 368.

42 Жижек, *Возвышенный объект идеологии*, указ. соч., с. 15.

субъекта, так и социума. Как подчёркивает Александр Кожев, «тот, кто говорит Опосредование, говорит и Диалектика, поскольку всё опосредованное является диалектическим, а всё диалектичное – опосредовано»[43]. Диалектика Гегеля, согласно С. Жижеку, – это прослеживание краха любых попыток покончить с антагонизмом, а «абсолютное знание» означает такую субъективную позицию, которая полностью принимает противоречие как внутреннее условие любой идентичности:

> «В данном смысле Гегель действительно оказывается первым “постмарксистом”: именно им было открыто поле определённого рода разрывов, “залатанных” впоследствии марксизмом»[44].

Славой Жижек рассматривает антагонизм прежде всего в качестве незамкнутости, дыры в поле символического Другого, когда противоречие, на первый взгляд кажущееся неразрешимой проблемой, само по себе оказывается и решением. Антагонизм определяет объект как таковой:

> «…антагонизм между обществом как единым целым, бóльшим, чем просто сумма его членов, и обществом как внешней “механической” связью атомизированных индивидов, – это основной антагонизм современного общества; в определённом смысле, это и есть дефиниция современного общества»[45].

Славой Жижек полагает, что гегелевская «вещь в себе» уже является искажённой, расколотой, отмеченной радикальной нехваткой, структурированной вокруг антагонистического ядра. Он демонстрирует это на примере понимания общества, опираясь на понятие антагонистического характера общества Адорно:

> «Субъект не в состоянии постигнуть общество как единое целое, однако само это бессилие непосредственно обладает, так сказать, онтологическим статусом: оно свидетельствует о том, что общество не существует, что оно помечено радикальной невозможностью»[46].

По мнению Жижека, следует не только отказаться от попыток преодолеть этот сущностный антагонизм, но и признать, что именно стремление его искоренить может приводить к соблазну тоталитаризма. В этой связи важным достоинством работы Лаклау и Муфф *Гегемония и социалистическая стратегия*, согласно Жижеку, является разработка теории социальности и демократии, основанной именно на таком понимании антагонизма – на признании исходности «травмы», недостижимой сущности, оказывающей сопротивление символизации, тотализации. Например, когда мы

---

[43] Кожев А. *Гегель, Маркс и христианство* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=212&Itemid=52.

[44] Там же, с. 14.

[45] Жижек, *Возвышенный объект идеологии*, указ. соч., с. 180.

[46] Там же, с. 180.

можем сохранить демократию, только принимая в расчёт её радикальную недостижимость.

Таким образом, постмарксизм (Жижек, Джеймисон, Лаклау) не разделяет традиционного марксистского понимания социального антагонизма, когда существует какой-то фундаментальный антагонизм (классовый, напр.), онтологически опосредующий все прочие. Диалектика, в понимании Джеймисона, – это также метод, позволяющий обратить внимание на неизбежную противоречивость значений того или иного события, действия, акта высказывания, действующих в этих процессах. Сюзан Бак-Морс в одном из интервью также полагает, что субъекта и объекта, социальный анализ и анализ субъекта нужно поддерживать в диалектическом напряжении.[47]

Ещё одно важное в рамках данного исследования, дополняющее и развивающее понятие диалектики – это понятие «параллакса», «параллаксного видения» и «параллаксного разрыва». Концепцию параллакса предложил Славой Жижек в книге *Устройство разрыва. Параллаксное видение*. Словенский философ подчёркивает бесспорную связь параллаксного в*и*дения как методологии с диалектикой, с гегелевской диалектикой опосредования и кантовскими антиномиями. Славой Жижек также подчёркивает критический потенциал параллаксного взгляда, который позволяет отказаться от попыток сведения одного аспекта к другому, т. е. от так называемого диалектического синтеза противоположностей. Скорее, речь идёт о столкновении с реальностью, которая раскрывается через *различие, напряжение, напряжённость* (*tension*), то есть через параллакс.

Параллакс в интерпретации Славоя Жижека – и здесь он опирается на *Транскритику*[48] Кодзина Каратани, который развивает понятие антиномии у Канта, – это также видимое глазу смещение объекта, т. е. изменение его положения по отношению к фону, вызванное изменением в положении наблюдателя, что обеспечивает новое направление взгляда. Наблюдаемое различие не является просто субъективным, скорее субъект и объект внутренне *опосредованы*, так что эпистемологическое изменение точки зрения субъекта всегда отражает онтологическое изменение в самом объекте.

Медиа как форма социального опосредования индивидуальных желаний

Предположим, что психоаналитически-постмарксистское понимание опосредования может быть вполне эффективным инструментом для понимания медиа как формы социального опосредо-

---

[47] Сюзан Бак-Морс (Интервью) // *Лаканалия (Диалектика)*. 2009. № 1. С. 50.

[48] Karatani K. *Transcritique: On Kant and Marx*. MIT, 2003. Согласно точке зрения Каратани, кантовская критика всегда является «транскритикой», переходом с одной точки зрения на другую, не предполагающим никакой завершающей фиксации.

вания индивидуальных желаний. Опираясь на психоаналитический подход Жака Лакана, психомарксизм Славоя Жижека и постмарксизм[49] Фредрика Джеймисона, *медиа* можно рассматривать не просто в качестве способа, канала передачи информации либо коммуникации, но прежде всего в рамках социальной онтологии, т. е. в качестве различных форм и способов социальной медиации индивидуальных желаний, в качестве канала и кода доступа к социальному и одновременно в качестве воплощения нехватки этого социального.

На наш взгляд, именно психоанализ Жака Лакана и психомарксистский синтез позволяют актуализировать такую постановку вопроса в отношении проблематики медиа и медиации, а именно: как новые медиа, новые технологии, интернет влияют на мечтания, желания и фантазии пользователей? Психологически-марксистский подход Выготского, психоаналитический дискурс Жака Лакана предоставляют возможность осознавать, учитывать и актуализировать понимание процессов медиации, в т. ч. медиации желаний субъекта, а соответственно, роль и значение различных медиа и медиативных форм в процессе идентификации субъекта. По мнению Лакана, психоанализ осуществляет истеризацию дискурсов, открывает разрыв, то, что «в субъекте есть нечто, помимо самого субъекта», *объект в субъекте*, противящийся интерпелляции, который открывает подчинённость субъекта, его включённость в символическую (и в частности медиативную) структуру. Ведь задача аналитика в том и состоит, чтобы постепенно лишить субъекта уверенности в себе, в своём знании и позволить ему осознать процесс опосредования, медиации.

В рамках психоаналитического рассмотрения проблематики желания в анализе медиа, а также медиа как формы социальной медиации (опосредования) индивидуальных желаний актуально использовать психоаналитическую постановку вопроса, точнее, переход от вопроса «что субъект хочет?» к вопросу «что Другой от меня хочет?».

Никлас Луман в своей работе *Реальность массмедиа* утверждает следующее: всё, что мы знаем об обществе, мире, в котором мы живём, мы знаем посредством массмедиа. Психоанализ позволяет добавить к этому утверждению ещё один момент – всё, что мы знаем не только об обществе, но и о себе самих и о собственных желаниях, мы также знаем посредством медиа.

В теории медиа Маршалл Маклюэн – один из тех, кто серьёзно рассматривает онтологический статус медиатехнологий как того, что меняет существование человека в мире. Для Маклюэна медиум создаёт не только сообщение, но также комплекс взаимодействий между фигурой и фоном. Именно современные версии психомарксистского методологического синтеза позволяют наилучшим

[49] Ф. Джеймисон исследует современную культуру и её преимущественно визуальную специфику при помощи постмарксистской критики социальных оснований и эффектов этой визуальности.

образом эксплицировать те напряжённости и разрывы между общим и частным (фигурой и фоном), которые возникают в результате онтологических (медиа)изменений.

Если марксизм (и неомарксизм) зачастую рассматривал медиа в качестве дополнительного инструмента манипуляции массами, то психоанализ и постмарксизм позволяют подойти к данному вопросу несколько с иной стороны. Опираясь на психоанализ и постмарксизм (С. Жижек), можно говорить о взаимосвязи различных аспектов фундаментального соотношения между индивидуальным и социальным, проходящих сквозь индивида и общество (т. е. между структурной позицией индивида в символическом пространстве и самим «реальным» индивидом), о *трёх* тесно взаимосвязанных базовых разрывах: 1) внутри субъекта; 2) между субъектом и социальной реальностью; 3) внутри самой социальной (медийной) реальности. Следуя этой логике, субъект и медиа должны пониматься не как две разные стороны, подобно индивиду и обществу, и даже не как диалектическое единство, но скорее как единство со множеством расщеплений, противоречий, конфликтов. А напряжённость и несоизмеримость различных членов оппозиций, как пишет Джеймисон в рецензии на книгу Жижека *Устройство разрыва. Параллаксное видение*, «совершенно необходимы для продуктивного мышления (которое само является образцом такого разрыва), и мы обязаны прибегнуть к нему, если не готовы удовлетвориться самодовольным агностицизмом или аристотелевской “мерой” и “золотой серединой”, в которых “истина находится где-то между”; иными словами, продуктивное мышление возможно лишь в том случае, если мы готовы окунуться в напряжение и несоизмеримость, а не ограничиваемся скрывающими их паллиативами»[50].

Такой подход во многом схож с интерпретативным подходом Джеймисона, который (подход) опирается, как отмечалось выше, на идею структурной причинности Альтюссера и воплощается в идее *медиативного кода*. Именно такой подход позволяет соотносить психику человека, субъекта, его желания с онтологией сегодняшней медиажизни.

В рамках данной работы рассмотрение проблематики медиации не сводится к простой констатации факта, что сегодня медиа опосредуют все сферы нашей жизни: общество, политику, экономику, семью и т. д. Психоаналитически-постмарксистский синтез и акцент на медиации позволяют открыть новое важное теоретическое направление в осмыслении медиа, *новых медиа*, разработать современную и актуальную философию медиа. Основной вопрос такой философии заключается в том, какова матрица опосредования, определяющая социальную логику медиа. А новые медиа и интерактивные среды (Web.2.0), которые формируют всё более

---

[50] Джеймисон, *Славой Жижек. Параллаксное видение*, указ. ресурс.

виртуальный мир, помогают нам понять совершенно новый путь медиации и опосредования наших желаний.

Таким образом, в данной статье рассмотрены и проанализированы основные возможные направления понимания медиа как формы опосредования между социальным и индивидуальным, начиная с психологии Льва Выготского, психоанализа Жака Лакана и заканчивая психоаналитически-постмарксистским синтезом Славоя Жижека и Фредрика Джеймисона. Основная задача статьи состояла в том, чтобы определить, какие дополнительные смыслы могут привнести психоаналитический и постмарксистский подходы к опосредованию в понимание медиа, медийных форм.

БАРТЛБИ КАК СИМВОЛ СОПРОТИВЛЕНИЯ: К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА

Олег Горяинов[1]

Abstract

In this article the modern philosophical conceptions of subjectivity are analyzed in the political-ontological aspect as a basis of resistance in society of the late capitalism. Bartleby, the main character of the novel by G. Melville becomes the main symbol of resistance, and philosophical implications of this figure are identified as the methodological conditions which must be taken into account in order to overcome the barriers that were posed by Louis Althusser in his theory of ideology.

Keywords: subjectivity, resistance, Bartleby, Agamben.

Определяя место и значение наследия Луи Альтюссера, Ален Бадью показал, что одним из двух центральных вопросов современных исследований является поиск у Альтюссера теории субъекта.[2] Хотя сам Бадью на данный вопрос отвечает, что у Альтюссера «нет и не может быть теории субъекта»[3], следует принимать во внимание контекст данного утверждения. Субъект Альтюссера – это субъект идеологии, и все возможные конструкции субъективности суть продолжение и следствие его теории идеологии, проект которой был намечен в работе *Идеология и идеологические аппараты государства*.

Тезис, согласно которому индивид всегда-уже является субъектом, а сам субъект представляет собой идеологическую конструкцию, явился точкой отсчёта для целого ряда исследований политического субъекта в рамках неомарксистской философии. Самым интересным, но одновременно и самым загадочным положением Альтюссера является утверждение возможности субъекта распознать себя как субъекта идеологии. С одной стороны, «идеология всегда-уже обращается

---

1 Олег Горяинов – кандидат юридических наук, доцент кафедры теории и истории государства и права, старший научный сотрудник лаборатории историко-правовых исследований Самарской государственной областной академии (Наяновой) (г. Самара, Российская Федерация).

2 См.: Бадью А. Альтюссер: субъективное без субъекта // *Мета/Политика: можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике*. Перев. с франц.: Б. Скуратов, К. Голубович. М.: Логос, 2005. С. 144.

3 Бадью, указ. соч., с. 145.

к индивидам как к субъектам, что значит, что индивидуумы всегда-уже обращены идеологией в субъектов, и это ведёт нас к последнему утверждению: индивидуумы всегда-уже являются субъектами»[4]. Но, с другой стороны, Альтюссер утверждает, что «нужно оказаться вне идеологии, то есть в научном знании, чтобы можно было сказать: "Я пребываю в идеологии"»[5]. Исходя из этих положений, вопрос, следовательно, может быть поставлен так: кто это «я», которое распознаёт себя в качестве субъекта идеологии? Представляет ли это «я», этот «субъект науки», своего рода анти-субъекта или альтернативную модель субъективности? Не является ли тогда тот, кто распознаёт себя в качестве «всегда-уже субъекта идеологии», тем, кто и может быть современным политическим субъектом?

Если выйти за рамки работ самого Альтюссера (однако, обязательно имея в виду те теоретические условия и препятствия, которые они ставят перед исследователем, утверждая, что «субъект суть всегда-уже субъект идеологии»), то вопрос должен быть поставлен следующим образом. Как возможно разрешить противоречие, возникающее из попыток определения современного политического субъекта, если всякая субъективность должна сама ставиться под вопрос как субъективность, заведомо идеологически детерминированная? Не следует ли тогда перевернуть проблему и задаться вопросом о способах десубъективации как процессах выхода из замкнутого круга идеологической обусловленности?

В рамках настоящей статьи будет предложено одно из возможных направлений подобного исследования. Центральной фигурой этого направления станет персонаж новеллы Германа Мелвилла *Писец Бартлби*. Однако для обоснования данного аргумента предстоит (1) сначала обратиться к анализу условий современных типов субъективности, связываемых с неолиберальной парадигмой управления обществом и понятием «человек экономический»; (2) затем подвергнуть критике конструкцию политического субъекта, понимаемого в модусе «множества», в работах А. Негри и М. Хардта; (3) и, наконец, перейти к определению специфических черт фигуры Бартлби в современной политической философии, которые должны будут предстать в качестве методологических предпосылок анализа радикальных концепций политического субъекта.

«Человек экономический» как основание современных типов субъективности

Курсы лекций Мишеля Фуко *Безопасность, территория, население* (1977–1978) и *Рождение биополитики* (1978–1979)[6] представ-

---

4 Альтюссер А. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // *Неприкосновенный запас*. 2011. № 3. С. 51.

5 Альтюссер, указ. соч., с. 50.

6 См.: Фуко М. *Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году.* Перев. с франц. В.Ю. Быстрова, Н.В. Суслова, А.В. Шестакова. СПб: Наука,

ляют собой скрупулёзный анализ форм субъективности, конституированных современными формами (нео)либерализма. Анализ работ этого периода позволяет сделать вывод, что необходимый для современного общества тип поведения задан логикой специфической активности, выражающейся в модели субъекта действия. И если на уровне политической критики современный субъект часто понимается в модусе пассивности и в терминах «массовой деполитизации»[7], то следует признать, что пассивность в политическом действии в полной мере компенсируется активностью в иных, внеполитических, практиках, предлагаемых и навязываемых обществом позднего капитализма. Более того, именно во второй половине XX века зарождаются такие техники управления и проистекающие отсюда типы субъективности, которые органично сочетают, с одной стороны, конформизм, а с другой – повышенную активность. Имя подобному актору – *homo economicus*, «человек экономический». Причём Фуко предлагает различать «человека экономического» в классическом смысле слова – как субъекта либерализма – и «человека экономического» как субъекта неолиберализма, между которыми, как он показывает, обнаруживается разрыв.

Если классический субъект либерализма – это субъект своего собственного интереса, эффективность реализации и удовлетворения которого зависела от минимума вмешательства со стороны государства (принцип *laisser-faire*), то субъект неолиберализма вписан в практики управления, так как сами эти практики имеют экономическую природу.

> «Человек экономический оказывается помещён в то, что можно было бы назвать бесконечным полем имманенции, связывающее его, с одной стороны, в форме зависимости с целым рядом случайностей, а с другой – в форме производства с выгодой других, или же связывающее его выгоду с производством других. ... Таким образом, *homo economicus* подвергается тому, что можно было бы назвать невольным удвоением: зависящим от случайностей, которые его настигают, и от выгоды, которую он производит для других, вовсе не стремясь к этому. Кроме того, он подвергается бесконечному удвоению, поскольку, с одной стороны, случайности, от которых зависит интерес, относятся к области, которую нельзя ни обозреть, ни подвергнуть подсчёту, а с другой – выгода, которую он произведёт для других, производя свою собственную, также бесконечна, потому что не подлежит учёту».[8]

2011; Фуко М. *Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году.* Перев. с фр. А.В. Дьякова. СПб: Наука, 2010.

7 Пензин А. Формирование новых политических субъективностей: между «тоской» и изобретением общей жизни // *Художественный журнал*. 2009. № 75/76.

8 Фуко, *Рождение биополитики*, указ. соч., с. 345–346.

Активность субъекта неолиберализма задана полем имманенции настолько, что различие импульсов и мотивов поведения становится практически невозможным. Это уже не вопрос самостоятельного воления и не проблема влияния извне. Скорее уместно говорить о силовых потоках внутри социального пространства, которые задают понимание активности и действенности в иных, отличных от традиционных (субъект-объект) установках. В связи с этим становится более понятным (на первый взгляд, кажущееся лишь терминологическим) различение, предлагаемое Фуко, субъекта либерализма как партнёра (участника) социального обмена и субъекта неолиберализма как антрепренёра. Если партнёр есть тот, чья активность задана некоторым центром (или на него ориентируется), то активность антрепренёра (в терминах Фуко, «антрепренёра самому себе»[9]) заведомо не определена с точки зрения направленности. Таким образом, формируется субъект действенности, лишившейся адресата и замкнувшейся на саму себя. «Человек экономический» в неолиберальной перспективе представляет такую модальность субъективности, которая не только предполагает активность, но требует её, однако не допускает того, чтобы субъектная активность могла стать причиной каких-либо системных изменений. Поскольку «*homo economicus* – это единственный островок возможной рациональности в экономическом процессе, неконтролируемый характер которого не осуждается, но, напротив, [который] обосновывает рациональность атомистического поведения *homo economicus*», и поскольку «экономический мир (а следовательно, и всякий мир вообще. – *О. Г.*) по своей природе непрозрачен»[10], то именно эти «неконтролируемость» и «непрозрачность» становятся условиями и характеристиками пространства, внутри которого формируются новые типы субъективности. Субъективности, согласно которым чем больше активности и действий предпринимается, тем прочнее становится сама порождающая их структура.

Исследования Фуко «человека экономического» нашли своё продолжение в недавней работе Кристиана Лаваля *Человек экономический*. Лаваль филигранно и поэтапно реконструирует модель понимания современного человека не как результат политического или экономического (или политэкономического) «сговора», но как наследие антропологической модели, прочно укоренённой в классических работах эпохи Просвещения. Лаваль доказывает, что «человек экономический» представляет собой не новую политэкономию субъективности, но новую онтологию, связывая этические, политические, теологические и экономические нити в один узел. Примечательно, что лейтмотивом всего исследования становится понятие «интереса» и проистекающее из него понятие «деятельности». Они описываются уже не как рядовые характеристики «человека экономического», но как совершенно особый модус суще-

9 Фуко, *Рождение биополитики*, указ. соч., с. 285.
10 Там же, с. 351.

ствования: «его (человека. – *О. Г.*) способности, знания, разум – всё призывает к деятельности, или, скажем, лучше – к человеческой индустрии. *Индустриальность* становится основным параметром человеческой жизни, а все прочие определения и качества бытия человека постепенно исчезают»[11]. И дело не только в активности, органично сплетённой с понятиями «интереса» или «индустриальности», а в выявлении той роли, которую она играет. Так, на примере трудов Гельвеция Лаваль показывает, что

> «задача не в том, чтобы проанализировать равновесие страстей и интересов, а в том, чтобы найти необходимое количество энергии страстей, чтобы придать движение нравственному и политическому миру. Мы переходим от механики к энергетике»[12].

Цель – не равновесие системы, но её движение. Метод – не механика с векторной определённостью направленности, но энергетика, предполагающая движение независимо от направленности частей. Различие в страстях, интересах, мотивах может влиять на интенсивность движения, но не на само движение; оно (это различие) не может поставить его (движение) под вопрос. «Человек экономический» становится тем местом современной (политической) философии, границы которого позволяют поставить под вопрос любое движение, в том числе и движение сопротивления.

Субъект политического действия у Антонио Негри и Майкла Хардта

Работы современного неомарксистского философа Антонио Негри предлагают не только анализ особенностей социального пространства позднего капитализма, но и интересную конструкцию политического субъекта, определяемого в модусе множества. Центральный вопрос для Негри: «Как массы (множества. – *О. Г.*) могут стать политическим субъектом в условиях Империи»?[13] Понятие «множество», предлагаемое Негри, особенно значимо по той причине, что субъективность из негативного понятия как продукта общества позднего капитализма превращается в позитивное понятие субъекта сопротивления.

Особенности понимания субъективности у авторов *Империи* определяются спецификой анализа понятия суверенитета, и в част-

---

11 Лаваль К. *Человек экономический. Эссе о происхождении неолиберализма.* Перев. с франц. С. Рындина. М.: НЛО, 2010. С. 137.

12 Лаваль, указ. соч., с. 153.

13 Хардт М., Негри А. *Империя.* Перев. с англ., под ред. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова. М.: Праксис, 2004. С. 362. Уточнение в процитированном фрагменте понятия «масс» как «множества» связано со сложностями перевода понятия *multitude* на русский язык. Ср.: «Негри специально различает "множества" и "массы", относя последние к модерной эпохе индустриального дисциплинарного труда»; см.: Пензин А. «Революционное чудовище»: понятие множества в философии Антонио Негри // *Синий диван*. 2004. № 5. С. 52.

ности анализа его топографической составляющей. Одним из основных тезисов Негри и Хардта является понимание суверенитета не в терминах установления границ, но в категориях преодоления и размывания определённости всяких границ, в том числе и географических.

> «Империя не укрепляет свои границы для того, чтобы оттолкнуть других, но, скорее, втягивает их в свой миролюбивый порядок подобно мощному водовороту. Скрывая линии разделения и различия или пренебрегая ими, Империя являет собой разновидность однородного пространства, по которому без значительного сопротивления или конфликта скользят субъективности».[14]

Особое внимание к топологической перспективе анализа позволяет Негри и Хардту сформулировать правомерно предостерегающий вопрос: «основной вопрос не в том, начнётся ли, и если да, то чт*о* к этому подтолкнёт, сопротивление или бунт, но скорее в том, как определить врага, против которого нужно бунтовать. … Поскольку нет больше пространства, которое могло бы быть внешним, мы должны быть повсюду»[15]. Именно парадокс современной власти как власти вне своих границ задаёт новые координаты субъективности в категориях «бегства», «исхода» и «номадизма».

> «Если в дисциплинарную эру важнейшим понятием сопротивления был *саботаж*, в эру имперского контроля им может стать *бегство*. Если “бытие-против” в период современности зачастую означало прямую и/или диалектическую противоположность сил, то в постсовременности “бытие-против” будет наиболее действенным в несимметричной или диагональной позиции. Битву с Империей можно выиграть, оставив поле сражения. Это не бегство куда-либо, это лишение власти её пространства»[16].

Подобные утверждения вполне можно воспринимать как методологическую предпосылку, необходимую для адекватного анализа современных типов субъективности. И пока Негри и Хардт остаются на уровне анализа актуального положения дел, с ними сложно не согласиться, особенно по вопросу формирования нового способа восприятия и понимания феномена тела и телесности.[17] Однако

---

14 Хардт, Негри, указ. соч., с. 189.

15 Там же, с. 200.

16 Там же, с. 201.

17 Ср.: «Сегодняшние процессы приобретения телами новых качеств составляют *антропологический исход* и представляют собой чрезвычайно важный, но всё ещё весьма двусмысленный элемент республиканской конфигурации, противостоящей имперской цивилизации. Антропологический исход важен в первую очередь потому, что именно здесь начинает появляться позитивное, конструктивное лицо мутации: онтологическая мутация в действии, реальное изобретение первой *новой локальности в а-локальном пространстве*. Эта творческая эволюция не просто занимает некую существующую локальность, но

когда они начинают обращать свой метод в позитивную программу, то складывается впечатление, что они противоречат своим же собственным установкам. В первую очередь речь идёт о потребности в асимметрии новых типов субъективности. Но Негри и Хардт заканчивают *Империю* положениями, недвусмысленно полагающими симметричность сопротивления и сопротивляющихся сторон.

> «Формирование Империи есть не причина, а следствие возвышения этих новых сил. Поэтому не стоит удивляться тому, что Империя, несмотря на все свои усилия, оказывается неспособной к созданию правовой системы, адекватной новой реальности глобализации общественных и экономических отношений. ... Эта неспособность объясняется революционной природой масс, чья борьба и создала Империю в качестве собственного перевёрнутого образа».[18]

Дальше – больше:

> «Действие масс становится политическим прежде всего в том случае, когда оно непосредственно и осознанно направлено против ключевых репрессивных операций Империи»[19].

Субъект сопротивления как перевёрнутый образ, вынужденный сражаться с репрессивным аппаратом Империи, оказывается симметричным ответом на условия сегодняшнего дня. Анализ Негри и Хардта изменяет конфигурацию социального пространства с трансцендентализма на имманентизм, однако оставляет «множества» в рамках всё того же отношения – отношения симметричного ответа доминирующим силам.

В условиях позднего капитализма, характеризирующегося разнонаправленным/реверсивным эффектом власти, уместно говорить не столько в терминах негативности/отрицания, но скорее в понятиях смены ритма/темпа/скорости. То есть, чтобы движение «множеств» стало действительно формой сопротивления доминирующему режиму, необходимо эти «множества» не перенаправить, а поставить под вопрос само движение/действие – не отменить его, но изменить его модальность.

Фигура Бартлби в политической философии Джорджо Агамбена и Жиля Делёза

В своей книге *Отрицательная революция* А. Магун осуществил объёмный и глубокий анализ философии негативности в контексте такого понятия и явления, как революция. В одной из глав он обратился к двум стратегиям политико-революционного действия, символом одного из которых выступила фигура Бартбли.

скорее изобретает новую; это желание, создающее новое тело; метаморфоза, разрушающая все натуралистические гомологии современности» (Хардт, Негри, указ. соч., с. 204).

18 Там же, с. 364.

19 Хардт, Негри, указ. соч., с. 368.

«В последние десятилетия многие представители политической философии неоднократно обращались к новелле Германа Мелвилла *Писец Бартлби*, главный персонаж которой на все призывы к действию отвечает: "Я не стал бы" ('*I would prefer not to*'). Такие мыслители, как Ж. Делёз, Ж. Деррида, Дж. Агамбен, А. Негри и М. Хардт, рассматривают фигуру Бартлби как пример практико-политической действительности критической позиции. … Истинное бездействие по-настоящему *насильственно*; оно утверждает собственную утопию или контрутопию абсолютного отрицания»[20].

Полностью соглашаясь с утверждением действенности и перспективности логики радикального отрицания, следует обратить внимание, что фигура Бартлби представляет собой символ совершенно иной политико-философской стратегии. Впрочем, это косвенно следует из работы самого Магуна, поскольку повествование продолжается не ссылками на новеллу Мелвилла, а анализом *Размышлений о насилии* Ж. Сореля и *Критики насилия* В. Беньямина, то есть работ и авторов, куда более подходящих для иллюстрации насильственности отрицания. Возвращаясь к Бартлби, важно показать, что эта фигура происходит из несколько иного «философского созвездия» (Агамбен), нежели идея «всеобщей стачки». Именно анализ Агамбена и Делёза позволяет схватить своеобразие и вскрыть революционный потенциал данного персонажа.

Бартлби появляется у Агамбена в контексте анализа проблематики потенциальности. Поэтому целесообразно обратиться сначала не к тексту *Бартлби, или О случайности*, а к статье *О потенциальности*, которую можно воспринимать в качестве пролога к нему. Агамбен отталкивается от трактатов Аристотеля *Метафизика* и *О душе*, чтобы указать на истоки темы, которая раскрывается через оппозицию потенциального и актуального (*dynamis* и *energeia*), и формулирует основной вопрос следующим образом: «что я имею в виду, когда говорю "я могу, я не могу"?»[21] Подобный вопрос берёт своё начало в рассуждениях Аристотеля о потенциальности (в русском переводе – о возможности). В частности, в следующих положениях из 5-й главы трактата *О душе* говорится:

«Ясно, что способность ощущать не есть нечто в действии (*energeia*), а есть только нечто сущее в возможности. … Так как об ощущающем мы говорим в двух значениях, то и об ощущении говорится в двух значениях – об ощущении в возможности и об ощущении в действии; подобным образом и ощущаемое может быть ощущаемым в возможности и в действии»[22].

---

20 Магун А.В. *Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта*. СПб.: Изд-во Европ. универс. в С.-Петерб., 2008. С. 168.

21 Agamben G. On Potentiality // *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford University Press, 1999. P. 177.

22 Аристотель. О душе // Аристотель. *Сочинения в четырех томах.* Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 405.

Проблематичность прояснения отношения между действительным и возможным признаёт и сам Аристотель, когда указывает, что «нужно также более подробно определить способность или возможность (*dynamis*) и действительность (*entelecheia*)»[23].

Пытаясь понять значение следующего положения из *Метафизики*, а именно: «способность всегда бывает к тому же и в том же отношении, что и неспособность»[24], – Агамбен утверждает следующее:

> «Быть потенциальным значит быть чьей-либо нехваткой, *быть в отношении с чьей-либо неспособностью.* Люди, которые существуют в модусе потенциальности, *обладают способностью собственной непотенциальности (impotentiality),* и только таким образом они становятся потенциальными. Они *могут*, потому что они находятся в отношении с собственным не-существованием (*non-Being*). В состоянии потенциальности ощущения находятся в отношениях с отсутствием чувствительности, знание с незнанием, зрение с тьмой»[25].

Далее Агамбен обращается к не менее двусмысленному и сложному утверждению Аристотеля: «То, что способно быть, может и быть и не быть, а значит, одно и то же способно и быть и не быть»[26]. Агамбен комментирует это положение так:

> «Всякое человеческое могущество суть *adynamia*, непотенциальность (*impotentiality*); всякая человеческая потенциальность находится в отношении с собственной нехваткой. Здесь проявляются истоки (и бездна) человеческого могущества, которое столь стремительно и безгранично по отношению к другим живым существам. Другие живые существа обладают способностью лишь к определённой потенциальности; они могут делать это или то. Но человек – это животное, которое обладает способностью к собственной непотенциальности. Величие человеческой потенциальности измеряется бездной человеческой непотенциальности»[27].

Непотенциальность (*impotentiality*) как способность к *не* – не быть, не действовать, не писать – оказывается не формой несуществования, но способностью устанавливать связь со своим несуществованием. Не пассивность в результате лишения чего-либо, но способность к осознанию значимости своей пассивности, не будучи лишённым чего-либо. Непотенциальность – не как отрицание потенциальности, но как самодостаточный модус бытия. Именно в этом контексте Бартлби интересует Агамбена. Для него Бартлби не пример «радикального отрицания» (Магун), но символ, указывающий на сущностную человеческую способность – способность не (быть/делать/писать и т. д.).

---

23 Аристотель, указ. соч., с. 406.

24 Аристотель. *Метафизика* // Аристотель, указ. соч., т. 1, с. 235.

25 Agamben, op. cit., p. 182.

26 Аристотель, *Метафизика*, указ. соч., с. 247.

27 Agamben, op. cit., p. 182.

«Наша этическая традиция зачастую стремится избежать проблемы потенциальности, редуцируя её до понятий воли и необходимости. Не то, что ты *можешь* делать, но что ты *хочешь* или *должен* делать становится определяющим мотивом. … Но потенциальность не есть воля, а непотенциальность – это не необходимость. … Вера в то, что воля обладает властью над потенциальностью, что переход к актуальности есть результат решения, которое кладёт конец неопределённости потенциальности (которая всегда суть потенциальность делать или не делать), – вот извечная иллюзия морали».[28]

Приведённая выше цитата показывает, что интерес Агамбена к теме потенциальности имеет не только онтологическое значение, но и вполне очевидное политическое. Обращение к фигуре Бартлби делает возможным для Агамбена актуализацию своей концепции потенциальности в радикальном политико-философском ключе. Интерес к персонажу Мелвилла позволяет выстроить целую антропологическую модель, альтернативную доминирующей в настоящее время, характерными чертами которой можно выделить следующие. *Во-первых*, фигура Бартлби олицетворяет такой тип субъективности, успешность и действенность которого совершенно не зависят от желания или воли.

«Бартлби преуспевает в том, чтобы быть способным (и не быть способным), совершенно того не желая. Отсюда вытекает непреодолимость его "I would prefer not to". Дело не в том, что он не хочет копировать документы или не хочет покидать офис; он просто-напросто предпочитает не (*not to*). Формула, которую он упрямо повторяет, разрушает всякую возможность выстраивания отношения между состоянием способности (к чему-то) и волением, между *potential absoluta* и *potential ordinata*. Это и есть формула потенциальности».[29]

Во-вторых, Бартлби, по Агамбену, не может быть прочитан как субъект отрицания.

«Бартбли не соглашается, но в равной мере он и не отказывается делать то, что его просят; нет ничего более далёкого от него, чем героический пафос отрицания».[30]

Таким образом, для Агамбена Бартлби становится символом сопротивления традиционной картине мира, центрированной на оппозиции воля/необходимость, которая исключает проблематику потенциальности как таковую. Если всё есть вопрос воления, то всегда предполагается выбор между «да» или «нет», исключающий нечто третье. Если всё определяется через необходимость, то действие/мысль заранее уже включены в некоторую парадигму согласия или отрицания. Потенциальность для Агамбена, наиболее ярко воплощённая в фигуре Бартлби, становится новым

---

28 Agamben G. Bartleby, or On Contingency // *Potentialities*, op. cit., p. 254.
29 Agamben, *Bartleby or On Contingency*, op. cit., p. 255.
30 Ibid., p. 256.

горизонтом онтологического, бытийственного, статуса человека. Если в работах начала 1990-х (*О потенциальности*, *Бартлби, или О случайности*[31], отдельные главы монографии *Грядущее сообщество*) анализ Агамбена носил строго философский характер, то в своих последних на настоящий момент текстах он уже иначе расставляет акценты, указывая на политические ставки, казалось бы, сугубо философской проблематики. Так, в сборнике *Nudities* (2009) в главе под названием *О том, что мы можем не делать* Агамбен приходит к достаточно радикальному утверждению, которое не только продолжает его мысль начала 1990-х, но и вступает в прямую полемику с фигурой *homo economicus*:

> «Ничто не обедняет нас настолько и не делает менее свободными, чем разрыв с непотенциальностью. Те, кто отделены от того, что они могут делать, могут, однако, сопротивляться; они всё ещё могут не делать. Те же, кто отделён от своей непотенциальности, утрачивает в первую очередь способность к сопротивлению»[32].

Однако следует признать, что потенциальность у Агамбена функционирует на уровне несколько иллюзорного концепта, безусловно, значимого, но не совсем определённого с точки зрения более конкретных (политических) выводов.

В несколько ином ключе – как стратегия политического сопротивления – фигура Бартлби получила рассмотрение в последней книге Жиля Делёза *Критика и клиника*. Помимо философско-литературоведческого интереса, связанного с грамматическими особенностями фразы *«I would prefer not to»*, текст Мелвилла, проанализированный Делёзом в главе «Бартлби, или Формула», оказывается помимо прочего и примером конструктивного ускользания от различных типов социальной (политической) обусловленности и вовлечённости.

> «Формула *I PREFER NOT TO* … обнаруживает участок неопределённости, где слова больше не различаются, наполняет язык пустотой. Но вместе с тем она расчленяет речевые акты, благодаря которым хозяин может командовать, доброжелательный друг – задавать вопросы, честный человек – обещать. Если бы Бартлби отказывался, его можно было бы счесть мятежником или бунтовщиком и в этом качестве наделить социальной ролью. Но его формула расчленяет всякий речевой акт, превращая Бартлби в сущего изгоя, который не может быть приписан ни к одной социальной категории. … (В)се надежды привести Бартлби к благоразумию рушатся, поскольку они зиждутся на *логике предпосылок*, согласно которой хозяин "ждёт", что его будут слушаться, а доброжелательный друг – что его выслушают, тогда как Бартлби при-

---

31 Речь идёт о книге Дж. Агамбена (совм. с Делёзом) *Bartleby, la formula della creazione* (*Бартлби: формула создания*, 1993), куда включён и текст Делёза *Бартлби, или Формула*. – *Прим. ред.*

32 Agamben G. *On What We Can not Do // Nudities*. Stanford University Press, 2011. P. 45.

думывает новую логику – *логику предпочтения*, которой вполне достаточно, чтобы подорвать предпосылки языка»[33].

То, что у Агамбена противопоставлялось определённости дихотомии воля/необходимость и определялось через понятие потенциальности, находит у Делёза выражение в логике предпочтения. Эта логика предполагает совершенно незнакомый для *homo economicus* мотив предпочтения утраты/уменьшения, а не желание к приобретению/увеличению.

> *«Я предпочел бы скорее ничто, чем что-нибудь*: не воля к ничто, а рост ничто воли»[34].

Эксплицированная из новеллы Мелвилла «логика предпочтения» указывает на тот тип субъективности, который становится подрывным для всех властных структур именно за счёт ускользания от определённости направленности всякого действия. Это уже не просто уклонение от определённости отрицания («нет», которое вписывается системой как ответ, на который заранее предусмотрена реакция), но уклонение от самого уклонения. Бартлби нарушает равновесие, вносит разрыв в причинно-следственную взаимосвязь социальной ткани, преуспевает в предпочтении того, что ещё невозможно помыслить. Замедляясь в своём действии, впадая в радикальную пассивность, Бартлби достигает таких скоростей, которых не в состоянии достичь «логика предпосылок».

Писец Бартлби Германа Мелвилла: варианты интерпретации

В книге *Быть и исполнять: проект театра в философской критике искусства* Кети Чухров противопоставила два типа потенциальности у Агамбена и Дёлеза.

> «Потенция и потенциальность у Агамбена играют роль снятия самой интенции действовать, роль сомнения в результатах действия. … Традиционно потенциальность понимается как средство подготовки действия. Агамбен отказывается от такой интерпретации потенциальности, у него потенциальность способна иметь самодостаточное значение, как нечто, не стремящееся претвориться в действие, но, напротив, рассматривающее любую акцидентальность как тщетность. … В отличие от агамбеновской потенциальности, делёзовская потенциальность может быть понята как множество возможного; поэтому, с одной стороны, она остаётся потенциальностью как неосуществлённостью; с другой – нуждается в действии как в условии событийного прорыва множественности (возможного)»[35].

---

33 Делёз Ж. Бартлби, или формула // *Критика и клиника*. Перев. с франц. О.Е. Волчек, С.Л. Фокина. СПб.: Machina, 2002. С. 103.

34 Там же, с. 100.

35 Чухров К. *Быть и исполнять: проект театра в философской критике искусства*. СПб.: Изд-во Европ. универс., 2011. С. 124–125.

Трудно полностью согласиться с прочтением Чухров темы потенциальности у Агамбена. Тот факт, что для Агамбена непотенциальность (в терминах Чухров «импотенциальность») представляет собой условие свободы и освобождения от эффекта власти, делает очевидным её (непотенциальности) активистский заряд. Через недействие Агамбен добивается полноты свершения человеческой жизни. Потенциальность Агамбена не столько отрицает действие/активность, сколько ставит в зависимость от неё всякое действие/активность, т. е. переворачивает традиционную систему координат, в которой потенциальность подчинена как предпосылка активности/действенности. Дело не в том, чтобы застыть в состоянии «голой жизни», но в том, чтобы, используя знание своей потенциальности, способности к «голой жизни», найти новую стратегию сопротивления. В этой перспективе выводы Агамбена не противоречат размышлениям по тому же вопросу Делёза. Однако именно у Делёза появляется дихотомия, которая наиболее полно схватывает суть современной проблематики субъективности и продолжает «логику Бартлби». Это дихотомия мажоритарности/миноритарности. Чухров определяет содержание данной оппозиции следующим образом.

> «Мажоритарность – это статус, состояние, вектор вырывания из множества для того, чтобы его возглавить; миноритарность же оставляет право не только на бытие, но и на становление за всеми и каждым. … Становиться миноритарным нужно не во имя подражания слабости, деградированности, обездоленности (или их эстетизации), а, напротив, во имя того, чтобы становиться и представать посредством своего театра тем обездоленным, *которым искусство доступно вопреки их обездоленности»*.[36]

Однако далее Чухров продолжает настаивать на противопоставлении позиций Делёза и Агамбена – потенциальность как множество возможных действий *versus* потенциальность как застывание.

> «Для Делёза потенциальность возможна только в форме реализации, исполнения – не как потенциальность застывания, неделания, остановки, а как потенциальность исполнить неисполнимое».[37]

Но исполнение неисполнимого не противоречит потенциальности Агамбена. Напомним, что «величие – и одновременно бездна – человеческой потенциальности проявляется в первую очередь в потенциальности не действовать, *в потенциальности ко тьме»*[38]. Бездна, «способность ко тьме», о которых пишет Агамбен, вполне могут быть прочитаны в терминах исполнения неисполнимого. С той лишь оговоркой, что, по Агамбену, достичь этого предела можно не через активность, но за счёт пассивности. Именно

[36] Чухров, указ. соч., с. 128, 129.
[37] Там же, с. 133.
[38] Agamben, *On Potentiality*, op. cit., p. 181.

понимание не-действия Бартлби не как чистой пассивности («всеобщая стачка» Сореля и т. д.), а как «исполнения неисполнимого» позволяет заново перечитать текст Мелвилла в модусе его политической составляющей.

> «Бартлби был одним из тех людей, о которых ничего нельзя установить с точностью, разве что из документальных источников, а таковые в данном случае почти отсутствуют. ... Будь в его манере держаться хоть капля смущения, гнева, раздражительности или нахальства – словом, *будь в нём хоть что-то по-человечески понятное*, я бы, несомненно, вспылил и велел ему убираться с глаз долой. ... Я затворил дверь и снова подошёл к Бартлби. *Меня неудержимо тянуло испытать судьбу. ... Заподозрить Бартлби в безнравственности просто немыслимо.* ... Впервые в жизни меня охватило *чувство тягостной, щемящей печали*. Раньше мне приходилось испытывать только нелишённую приятности грусть» (курсив мой. – *О. Г.*).[39]

Приведённые выше цитаты из новеллы Мевилла – одни из многих, которые позволяют увидеть в противостоянии/антагонизме рассказчика – Бартлби столкновение не только двух типов субъективностей («логика предпосылок» *vs* «логика предпочтений», по Делёзу), но и совершенную беспомощность и незащищённость субъективности рассказчика перед лицом субъективности, олицетворяемой Бартлби. Стратегия сопротивления Мелвилла очевидна настолько, что он уже в тексте самого рассказа указывает на иллюзорные попытки справиться с Бартлби при помощи опоры на традиционную оппозицию воли и необходимости: «В последующие дни я, когда выдавалась свободная минута, просматривал Эдвардса "О воле" и Пристли "О необходимости"»,[40] – говорит устами своего героя Мелвилл и окончательно раскрывает карты, указывает на предпосылки той западни, в которой оказался рассказчик. Это уже не пассивное сопротивление, но самая настоящая агамбеновская «бездна», которая гипнотизирует, манит и страшит. И эта бездна – неосознаваемая человеческая способность, способность как (не) потенциальность.

Анализ фигуры Бартлби не позволяет дать точное определение политического субъекта современности. Эта фигура значима, в первую очередь, с методологической точки зрения: анализ политического субъекта должен начинать с критики его онтологии. В первую очередь должны быть поставлены под сомнение пространственно-временн*ы*е координаты, внутри которых располагаются современные субъективности.

Следует продолжить интенцию, заявленную Делёзом и Гваттари в *Тысяче плато*, и актуализировать концепт миноритарности, т. к. уже в нём заложены основы для критики онтологии, причём критики онтологии с политических позиций. Или, в терминах Аль-

---

39 Мелвилл Г. Писец Бартлби. Уолл-стритская повесть // Мелвилл Г. *Собр. соч. в 3-х тт.* Т. 3. Л.: Худ. лит., 1988. С. 21–56.

40 Мелвилл, указ. соч.

тюссера, критики философии (как идеологии) с позиции науки (как политики). Критика онтологии субъекта у Делёза и Гваттари продолжает интенцию, обнаруживаемую в новелле Мелвилла.

> «Становление-миноритарным, или меньшинством, – политическое дело, апеллирующее ко всей деятельности власти, к активной микрополитике. Это противоположность макрополитики и – даже – Истории, где речь идёт о знании, как одержать победу над большинством или овладеть им. … В отличие от истории, становление не мыслит в терминах прошлого и будущего. Становление-революционером остаётся безразличным к вопросам будущего и прошлого революции; оно проходит между ними».

Это о времени. Затем о пространстве.

> «Важно не смешивать “миноритарное” как становление или процесс с “меньшинством” как совокупностью или состоянием. … Мы ретерриторизуемся, или позволяем себе ретерриторизоваться, на меньшинстве как состоянии; но в становлении мы детерриториризуемся».[41]

Вероятно, что именно это направление мысли позволяет выйти за рамки порочного круга «субъекта как всегда-уже субъекта идеологии».

[41] Делёз Ж., Гваттари Ф. *Тысяча плато: капитализм и шизофрения*. Перев. с франц. и послесл. Я.И. Свирского; науч. ред. В.Ю. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 483–485.

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛИЗМА ЗАХАРА ФАЙНБУРГА

Олег Лейбович[1]

Abstract

The point at issue in the article is the academic life of a Soviet Marxist sociologist Zakhar Faynburg, who used Marx's dialectics to analyze and criticize the type of socialism that was in the USSR in the 1970s–1980s. Faynburg indicated contradictions of the existing model of production with the notions of socialism as well as some features of the bourgeois social structure which were typical for the soviet society. As far as the official Marxist doctrine allowed only «achievements of socialism» but not its contradictions, Faynburg's works were unfairly ignored by the academic milieu.

Keywords: Soviet Marxism, dialectics, Faynburg, social contradictions, socialism.

В советском обществознании 1970–80-х господствовали идеологические интерпретации марксизма – то, что в официальной терминологии именовалось марксизмом-ленинизмом. Для многих обществоведов следование марксистской теории превратилось либо в пустой обряд (несколько обязательных формул и цитат во *Введении*), либо в пропуск к участию в политических кампаниях по разоблачению «буржуазных фальсификаторов», либо в орудие межклановой войны в научных учреждениях. В коллективной памяти советских гуманитариев сохранились воспоминания об идеологических погромах, осуществляемых партийными функционерами от имени марксизма. «Разгром социологии», совершённый Отделом науки и вузов ЦК КПСС на рубеже 1960–70-х, напомнил о живучести старых практик.[2] В этом случае марксизм отождествлялся с партийными лозунгами, отобранными и препарированными цитатами, при помощи которых научные оппоненты объявлялись виновными в идеологических и политических грехах.

---

1 Олег Леонидович Лейбович – доктор исторических наук, профессор кафедры культурологии Пермского государственного института искусства и культуры (ПГИИК) (г. Пермь, Российская Федерация).

2 Осипов Г.В. Отечественная социология: история и современность // *Социологические исследования*. 2009. №3. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://management.edu.ru/images/pubs/2009/07/14/0000330848/Otechestvennaya_istoriya.pdf. Дата доступа: 01.02.2010.

«Залогом успеха "научной карьеры", при некотором, конечно, усвоении базовых элементов и навыков специальности, стало умение ловко подменять теоретические "поиски" официозными догматами идеологического характера и удачно применяться к требованиям "высокого" … начальства, которое, в свою очередь, чутко следило за всеми изменениями в политических и идеологических настроениях власти».[3]

В то же время власти с неприкрытым подозрением относились к исследователям, стремящимся применить Марксов метод для изучения советской действительности. Сталин клеймил знатоков марксизма «начётчиками и талмудистами»[4].

Согласно установившейся традиции, развитие марксизма являлось прерогативой высших партийных учреждений (съездов и пленумов ЦК КПСС) и высших должностных лиц в ранге генерального секретаря. Советские обществоведы к этому времени хорошо усвоили принцип партийности в науке: «…трудиться им позволено не для того, чтобы они высказывали свою способность к интерпретации идеологических вопросов»[5]. Тем не менее среди обществоведов, институализированных в академической или университетской среде, встречались люди, исповедовавшие «честный марксизм»[6]. Среди них был и профессор Захар Ильич Файнбург (1922–1990), работавший в 1960–80-е в Пермском политехническом институте заведующим кафедрой научного коммунизма.

Захар Ильич Файнбург сознательно выбрал путь, отвергнутый большинством советских гуманитариев и не поощряемый властью, – обратиться к Марксовой методологии для изучения социальных явлений современного ему мира, главным образом, советского общества, тем самым обрекая себя на интеллектуальное одиночество среди товарищей по социологическому цеху. Те без лишних деклараций приняли к исполнению максиму: в марксистской парадигме работать нельзя.

«Знаешь, Захар, почему тебя не печатают, – сказал как-то Файнбургу его старый товарищ и оппонент Л.А. Гордон, – потому что ты марксист. Вот мы не марксисты, и нас охотно печатают!»[7]

Файнбург, однако, пытался преодолеть цензурные ограничения: писал гегелевским языком, исключавшим всякую уступку

---

[3] Дмитриев А., Устинов Д. «Академизм» как проблема отечественного литературоведения XX века (историко-филологические беседы) // *Новое литературное обозрение*. 2002. № 53. С. 239.

[4] Сталин И. Письмо товарищу Холопову // Сталин И.В. *Сочинения в 16 томах*. Т. 16. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.hrono.info/libris/stalin/16-34.html. Дата доступа: 09.03.2009.

[5] Вихавайнен Т. *Внутренний враг: борьба с мещанством как моральная проблема русской интеллигенции.* СПб.: ИД «Коло», 2004. С.318.

[6] Дмитриев А. «Академический марксизм» 1920–1930-х гг. и история академии: случай А.Н. Шебунина // *Новое литературное обозрение.* 2002. № 54. С. 40.

[7] Файнбург З.И. *Предвидение против пророчеств. Современная утопия в облике научной фантастики.* Пермь: Изд-во ПГТУ, 2007. С. 268.

популярности, старательно обходил тему государства, а с ней и всю политическую проблематику. Иногда его публиковали – в Москве в экономических журналах, в сборниках тезисов докладов провинциальных конференций, однажды издали книгу в Саратове.

Для учёных, искренне желающих быть марксистами, ситуация складывалась трагическая. С одной стороны, недоверие властей, означавшее фактически запрет на публикацию теоретических текстов, с другой – интеллектуальное отторжение коллег, искренне не понимающих, как можно серьёзно относиться к идеологическим формулам.

«Битву можно считать проигранной. Главная причина, вероятно, на фоне более общих (о чем писать не буду), моё стремление быть полезным, жар просвещения», – записал в своём дневнике незадолго до смерти Михаил Лифшиц.[8] Захар Файнбург пессимистом не был. Он сознательно шёл против течения, вдохновляясь коллективным опытом двадцатых годов – временем дискуссий и идейных споров между гуманитариями, приступившими к освоению марксизма. В современной ему общественной науке Файнбург выбрал для себя роль наследника и продолжателя ранней советской марксистской традиции с её интерпретациями аутентичных источников, спорами о методе, страстью к теории, открытостью по отношению к западным течениям общественной мысли и социальным оптимизмом. Его позиция оставалась маргинальной в такой же степени, как и у иных пропонентов «честного марксизма» – того же М. Лифшица или Э. Ильенкова. «Мы очень хорошо относились к нему, но далеко не всегда *понимали* его».[9]

Бытование на обочине научного пространства формировало у последних советских марксистов систему иллюзий касательно и собственного предназначения, и личных возможностей переломить ситуацию. Своё интеллектуальное кредо они обосновывали, в том числе, аргументами *ad homini* – биографией личной и поколенческой. Так, Михаил Лившиц говорил о себе:

> «Я могу считаться сыном, а не внуком Октябрьской революции, сыном, имевшим возможность принять её уроки из первых рук»[10].

Захар Файнбург написал во введении к своей последней книге:

---

8 Лифшиц М. Pro domo sua // *Новое литературное обозрение*. 2007. № 88. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://magazines.russ.ru/nlo/2007/88/li4.html. Дата доступа: 04.03.2009.

9 См.: Письмо Л.Н. Когана в адрес третьих файнбургских чтений. 12.09.1996 // *Современное общество: вопросы теории, методологии, методы социальных исследований*. Т. II. Пермь, 2004. С. 63.

10 См.: Из автобиографии идей. Беседы М.А. Лифшица // *Контекст 1987. Литературно-теоретические исследования*. М.: Наука, 1988 [Электронный ресурс] Точка доступа: http://mesotes.narod.ru/lifshiz/avtobiograf.htm. Дата доступа: 17.02.2009.

«Мои отец и мать, как и многие старые коммунисты, погибли в 1938 году. Это предопределило круг моих интересов в науке: всю жизнь я занимался исследованием природы социализма…»[11].

На фоне современных им обществоведов они казались могиканами ушедшего в небытие племени. Советские марксисты 1970–80-х были хранителями древней, уже угасающей традиции, для актуализации которой в обществе развитого социализма не было ни культурных, ни социальных корней. Маргинальность обрекала марксистских гуманитариев на «островное существование». Они с трудом находили друг друга и проявляли невысокую способность к сотрудничеству. Опасные чудаки или лицемеры, не схваченные за руку ревизионисты или закоренелые догматики – такими они выглядели в глазах дюжинных обществоведов. Их «консерватизм», говоря словами Г.В. Плеханова, однако, представляется «много симпатичней новаторства» эпигонов партийной догматики или поборников бездумной эклектики: «В нём нет холопского настроения»[12].

Когда коммуникации между сторонниками одного научного направления нарушены, тогда они более интенсивно ищут себе предшественников, тщательно выстраивают интеллектуальную традицию. Так поступал и З.И. Файнбург, постоянно обращавшийся к текстам Карла Маркса для построения собственной концепции. Её содержание во многом определялось тем, *что* именно отобрал автор и *как* смог интерпретировать. Философия Маркса, как справедливо заметил Р. Арон, «неоднозначна и неисчерпаема. Она допускает множество интерпретаций в разной степени правдоподобных, если руководствоваться общими правилами исторической критики, но вполне приемлемых в том случае, если мы оставляем за собой право читать *Экономически-философские рукописи 1844 года* или *Капитал*, исходя из нашего мыслительного универсума…»[13]. Файнбург придерживался сходной точки зрения:

«Да и в целом, т. н. “марксизм” фактически вмещает в себя целый ряд разнонаправленных элементов, имеющих определённые сходные моменты, но отнюдь не сводящихся к этому общему»[14].

Быть марксистом значило для него произвести процедуру самоопределения не только в общем пространстве соперничающих друг с другом социальных парадигм, но и в самом марксизме.

Захар Файнбург обратился к *Капиталу* и сопутствующим ему материалам, собранным в нескольких томах сочинений Маркса.[15] Этот выбор имел принципиальное значение. Файнбург тем самым

---

11 Файнбург З.И. *Не сотвори себе кумира… Социализм и «культ личности». Очерки теории*. М.: Политиздат, 1991. С. 8.

12 Плеханов Г.В. *Сочинения в 24 томах.* Т. XX. М.–Л.: Госиздат, 1925. С. 193–194.

13 Арон Р. *Мнимый марксизм*. М.: Прогресс, 1993. С. 21.

14 Файнбург, *Не сотвори себе кумира*, указ. соч., с. 58.

15 Файнбург З.И., Козлова Г.П. *Диалектическая логика политической экономии социализма*. Саратов: Изд-во Сарат. универс., 1982. С. 11.

утверждал свою приверженность «зрелому марксизму», к слову сказать, официально признанному советской общественной теорией, в противовес западным последователям Маркса, в духе раннего Лукача развивавшим концепцию отчуждения. *Капитал* был особо привлекателен тем, что именно в нём Ленин обнаружил какую-то особую логику, сопоставимую по масштабам с большой Логикой Гегеля.[16] Извлечь её из текста и применить к анализу социалистического общества – такой видел свою задачу Файнбург. На выбор влияли и личные причины – работа в семинаре по *Капиталу* в студенческие годы – и цензурные – в тексте *Капитала* не содержалось опасных и непроходимых в печати тем – о государстве, идеологии.

Из доступных текстов Файнбурга явствует, что он пытался интерпретировать Маркса, что называется, напрямую, поверх барьеров, кем бы они ни были поставлены. Будучи марксистом, Файнбург в соответствии с этой парадигмой избрал предмет и метод исследования. Всю свою жизнь он изучал современное ему советское общество как социалистическое, или, в другой формулировке, коллективистское. На первый взгляд, кажется, что при такой постановке вопроса З.И. Файнбург соглашался с официальной партийной доктриной, согласно которой победивший в стране социализм определял все стороны общественной жизни и, самое главное, коммунистический вектор развития. Более того, признав социалистический характер советского общества, он принципиально расходился с зарубежными «критическими марксистами», для которых советское общество обладало иными атрибутивными свойствами – государственного капитализма[17] или «монополистического социализма»[18]. Или, как писал Ш. Беттельхейм, «общественные отношения, которые характеризуют Советский Союз, в основе своей идентичны капиталистическому способу производства»[19].

Правда, при ближайшем рассмотрении выясняется, что тождество с официальной доктриной скорее мнимое, а расхождение с западными марксистами не столь принципиальное, как может показаться. Главная линия раздела проходит здесь по иной траектории – с коллегами социологами, неспособными или не желающими анализировать обнаруженные ими явления или процессы «в ключе формационной теории марксизма»[20] и готовыми довольствоваться «нагромождением мелких атомарных наблюдений, бес-

---

[16] Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. *Полное собрание сочинений в 55 томах*. Т. 29. М.: Политиздат, 1963. С. 301.

[17] Клифф Т. *Государственный капитализм в России*. М., 1991. С. 4.

[18] Kuron J., Modzelewski K. *List otwarty do partii* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.pracdemorepublika.pl/strony/listotwarty_kur_modz.html. Дата доступа: 25.01.2010.

[19] Bettelheim Ch. Über die Natur der sowjetischen Gesellschaft // Bettelheim, Meszaros, Rossanda u.a.: *Macht und Opposition in den nachrevolutionären Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1979 [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.praxisphilosophie.de/bettel.pdf. Дата доступа: 30.01.2010.

[20] Файнбург, *Не сотвори себе кумира*, указ. соч., с. 4.

смысленных вне структуры: точь-в-точь по привычкам атомистического позитивизма XIX века»[21].

Вернёмся к официальной доктрине. В статье *Исторический рубеж на пути к коммунизму*, подписанной Л.И. Брежневым, как и в Конституции 1977 года, утверждалось, кроме всего прочего, что развитой «социализм развивается на своей собственной основе»[22]. Для Файнбурга эта формула была совершенно неприемлемой. Он интерпретировал социалистическое общество с полуторавековой дистанции сквозь призму *Капитала*, вернее, подготовительных материалов к нему, собранных в двух книгах 46 тома и в 48–49 томах сочинений Маркса–Энгельса:

> «Одна из главных составляющих формационной теории Маркса – концепция последовательной смены трёх фаз развития формации. Первая фаза – когда новая формация развивается ещё на материально-технической базе (МТБ), унаследованной от прежней формации. В связи с этим отношения нового типа ещё испытывают прямое “генетическое давление” прошлого, переплетены с какими-то отношениями, унаследованными от прошлого. Вторая фаза – когда новая формация создаёт соответствующую себе МТБ. Соответственно новые отношения развёртываются в своей зрелой форме. Третье – когда дальнейшее поступательное развитие в рамках старой формации может осуществляться только за счёт создания новых производительных сил и производственных отношений, по своему качеству выходящих за границы старой формации. При этом в границах старого формационного качества идёт нарастающее возникновение общественных отношений нового типа…»[23]

Социализм, будучи первой фазой коммунистической формации, вырастает на чужой технической основе – машинном производстве, унаследованном от капитализма. «В условиях же социализма материальная база в своих основных собственно технических характеристиках ещё однотипна с материально-технической базой капитализма. Такое явление закономерно», – утверждал Файнбург[24] и приводил соответствующую цитату:

> «Материальная возможность последующей формы [производства] – как технологические условия, так и соответствующая им экономическая структура предприятия – создаётся в рамках предшествующей формы»[25].

---

21 См.: *Ваш М.Г.: Из писем Михаила Леоновича Гаспарова*. М.: Новое изд-во, 2008. С. 85.

22 *Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик*. Принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета СССР девятого созыва 7 октября 1977 года // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.tarasei.narod.ru/konst1977.htm. Дата доступа: 03.02.2010.

23 Файнбург, *Не сотвори себе кумира*, указ. соч., с. 181.

24 Файнбург, Козлова, *Диалектическая логика*, указ. соч., с. 36.

25 Маркс К. Экономическая рукопись 1861–1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 47. М.: Политиздат, 1973. С .461.

Для Файнбурга социализм – это не просто общество, отягощённое грузом капиталистического прошлого (о буржуазных пережитках и «родимых пятнах капитализма», особенно в сознании людей, охотно писали и партийные пропагандисты), но общество, использующее для своего существования неадекватную ему технику, чужие производительные силы. Файнбург не был первым марксистом, обратившим на это внимание. В середине двадцатых годов об определяющей роли техники в социальном процессе писал Н.И. Бухарин.[26] Тогда же ему в резкой форме возражал Георг Лукач:

> «Не по-марксистски изымать технику из ряда идеологических форм и приписывать ей самостоятельное существование, независимое от экономической структуры общества»[27].

В среде советских обществоведов Г. Лукач слыл ревизионистом, что отнюдь не помешало принять его точку зрения на подчинённую роль материальных элементов производства, тем более что в ходу оставались идеологические клише о «социалистической технике», «социалистической фабрике» и пр., пущенные в оборот в середине 1930-х годов.[28]

В третьем издании *Большой Советской Энциклопедии* в статье *Социализм*, написанной Л. Абалкиным, прямо утверждалось, что его «экономический строй характеризуется адекватной ему материально-технической базой и системой производственных отношений, основанных на общественной собственности на средства производства»[29]. Файнбург вступал в полемику не только с титулованными авторами важных статей, но и с большой идеологической традицией.

Со времён Ленина было признано, что «единственной материальной основой социализма может быть крупная машинная промышленность, способная реорганизовать и земледелие»[30]. Собственно, её и создавали в ходе сталинских пятилеток. Согласиться с тем, что новая советская индустрия является вторым изданием индустрии капиталистической, могли хозяйственники и инженеры, активно пользовавшиеся в 1970-е годы импортированными западными технологиями, если бы им разрешили публично обсуждать такие темы. Для нужд пропаганды такого рода замечания Маркса были совершенно неприемлемы, ибо ставили под сомнение не

---

26 Бухарин Н.И. *Теория исторического материализма*. М.: Госиздат, 1921. С. 199.

27 Лукач Г. Рецензия на книгу Н. Бухарина *Теория исторического материализма* // *Политические тексты*. М.: Три квадрата, 2006. С. 203.

28 Александров Г.Ф. Великое произведение творческого марксизма // *Вестник Академии наук СССР*. 1948. № 10. С. 3.

29 Абалкин Л. Социализм // *Большая Советская Энциклопедия*; гл. ред. А.М. Прохоров. Т. 24. Кн. 1. М.: Сов. энцикл., 1976 [Электронный ресурс] Точка доступа: http://oval.ru/enc/94836.html. Дата доступа:03.02.2010.

30 Ленин В.И. Тезисы доклада о тактике РКП(б) // Ленин, *Полн. собр. соч.*, указ. изд., т. 44, с. 9.

только разученную несколькими поколениями советских людей версию новейшей истории страны, но множество иных коммунистических догматов, в том числе вывод XXI съезда КПСС (январь-февраль 1959 года) о полной и окончательной победе социализма в СССР, исключавшей какую бы то ни было возможность реставрации буржуазных отношений в советском обществе:

> «В мире нет сейчас таких сил, которые смогли бы восстановить капитализм в нашей стране, сокрушить социалистический лагерь. Опасность реставрации капитализма в Советском Союзе исключена. Это значит, что социализм победил не только полностью, но и окончательно»[31].

Система машинного производства ограничивала в решающей степени социальные возможности и самого передового класса социалистического общества. Рабочий, обслуживающий на социалистической фабрике простую машину, «играет роль физического компонента» производственного процесса[32], то есть в одном случае – особой машины с заданными функциями, а в другом – физического придатка этой же самой машины.

> «Определение сущности работника социалистического производства также антиномично, ибо как совладелец коллективных средств производства он противостоит себе же самому в качестве носителя индивидуальной рабочей силы, ищущей конкретного места, конкретной формы соединения со средствами производства. … В условиях непосредственно обобществлённого производства каждый индивид выступает в единстве своих экономических ролей: в одном лице он собственник орудий труда и работник»[33].

Размышляя о природе социализма, З.И. Файнбург поставил под вопрос органичность новых, в его терминологии, коллективистских отношений, сложившихся на основе крупного машинного производства. «Для социализма, – писал он, – характерно формальное подчинение труда отношениям коллективности»[34]. В своей последней работе он высказался на эту тему более жёстко:

> «Вся совокупность разнородных социально-экономических элементов никоим образом не могла сложиться в органическую (то есть саморегулирующуюся, равновесную, устойчивую) систему. И поэтому её относительное равновесие могло поддерживаться, и то лишь до поры до времени, только командно-административными (то есть неэкономическими) методами… Развал этого временного шаткого относительного равновесия при последующем разрастании масштабов экономики был предрешён»[35].

---

31 См.: *Материалы XXI съезда КПСС.* М.: Госполитиздат, 1959. С. 97–98.
32 Наумова Н.Ф. Буржуазная социология о разделении труда // *Вопросы философии*. 1965. № 2. С. 73.
33 Файнбург, Козлова, *Диалектическая логика*, указ. соч., с. 32–34.
34 Там же, с. 85.
35 Файнбург, *Не сотвори себе кумира*, указ. соч., с. 195.

Захар Файнбург вряд ли смог отвергнуть аргумент Беттельхейма, что «собственность в точном смысле этого слова не является юридической категорией, но продуктом всей совокупности общественных отношений», и потому в обществе разделённого труда она не может быть подлинно коллективистской.[36] Только вывод, касательно природы советского общества, он делал иной, на первый взгляд кажущийся парадоксальным: поскольку коллективистские отношения носят формальный характер, поскольку они поддерживаются государственным принуждением, постольку они и являются социалистическими. Один раз он обмолвился «государственно социалистическими», добавив, что не вкладывает в это определение никаких ценностных коннотаций.[37] Замечу, что в этом пункте он перекликается с М. Лифшицем, который писал о «широком и прогрессивном государственном социализме Сталина»[38]. Для него не имела силы контраргументация Б. Зенфа:

> «Тейлоризм, разделение труда на мельчайшие операции, работа на конвейере, аккордные работы, сдельщина – всё то, что Маркс в своих ранних работах обвинил в бесчеловечности, на долгое время были доведены до крайности и объявлены необходимым инструментом ускоренной индустриализации»[39].

У Файнбурга был готов ответ, сформулированный с предельной чёткостью: при социализме «конкретные свойства экономических отношений превращаются в свою противоположность»[40]. Повторим ещё раз: у Файнбурга не вызывала сомнения социалистическая природа советского общества, поскольку в нём было непосредственно обобществлено производство, упразднена частная собственность, осуществлено подчинение процесса труда отношениям коллективности. Структура властных отношений им в расчёт не бралась вовсе. С точки зрения «зрелого марксизма», государство есть лишь элемент политической надстройки, способной, конечно, воздействовать на базис, но отнюдь не менять его. И если способ производства признаётся социалистическим, то какие бы люди ни находились на капитанском мостике, они вынуждены придерживаться заданного курса и лишь «плыть по течению» в соответствии «с ходом истории и с историческим временем»[41].

В такой постановке вопроса Файнбург был солидарен с Троцким, сходными аргументами отстаивавшим идею преобладания социалистической тенденции в развитии довоенного советского общества: поскольку в нём нет классовых антагонизмов, бю-

---

36 Bettelheim, op. cit.

37 Файнбург, *Не сотвори себе кумира*, указ. соч., с. 195.

38 См.: *Из автобиографии идей*, указ. соч.

39 Senf B. *Die Marxsche Utopie und der Realsozialismus – Übereinstimmung oder Widerspruch?* (1998) [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.berndsenf.de/pdf/Die%20Marxsche%20Utopie%20und%20der%20Realsozialismus.pdf. Дата доступа: 30.01.2010.

40 Файнбург, Козлова, *Диалектическая логика*, указ. соч., с. 15.

41 Файнбург, *Не сотвори себе кумира*, указ. соч., с. 6.

рократия не является отдельным классом, поскольку «пользуется привилегиями в порядке злоупотребления» и экспроприировала пролетариат политически, «чтоб своими методами охранять его социальные завоевания»[42]. На европейских левых такие аргументы не действовали. Они апеллировали к Ленину, утверждавшему, что направление социального развития страны не задаётся в автоматическом режиме ни типом экономических отношений, ни социальным составом властных учреждений. Решающая роль принадлежит тем, кто на практике реализует властную политику.

> «Если не закрывать себе глаза на действительность, то надо признать, что в настоящее время пролетарская политика партии определяется не её составом, а громадным, безраздельным авторитетом того тончайшего слоя, который можно назвать старой партийной гвардией. Достаточно небольшой внутренней борьбы в этом слое, и авторитет его будет если не подорван, то во всяком случае ослаблен настолько, что решение будет уже зависеть не от него»[43].

Главным вопросом, стало быть, является следующий: кто реально властвует в новом обществе – рабочий класс или всё та же бюрократия, ставшая классом-заменителем прежней буржуазии и по своим культурным ориентирам, и по статусным атрибутам, и по методам властвования?

> «Государственная собственность может иметь разное классовое содержание в зависимости от классового характера государства, – писали Куронь и Модзалевский. – Бюрократия (в Польской Народной Республике) обладает всей политической и экономической властью, лишив рабочий класс не только инструментов власти и контроля, но даже самозащиты»[44].

В обществе, где бюрократия бесконтрольно распоряжается средствами производства, главенствуют государственно-капиталистические, а не государственно-социалистические отношения.

Нельзя сказать, что в анализе социализма Файнбург полностью обходил, казалось бы, ключевую для марксиста тему социальной структуры. Он изучал её под иным углом зрения: исследовал группировки индустриальных рабочих, различающихся по содержанию труда, культурную дифференциацию в городских сообществах…[45] Здесь играли роль и цензурные ограничения. О социальном составе советского общества полагалось писать, *во-первых*, в терминах

---

42 Троцкий Л. *Преданная революция*. М.: НИИ культуры, 1991. С. 206–207.

43 Ленин В.И. Об условиях приёма новых членов в партию – письмо В.М. Молотову // Ленин, *Полн. собр. соч.*, указ. изд., т. 45, с. 20.

44 Kuron, Modzelewski, op. cit.

45 Файнбург З.И. Культурная дифференциация в социалистическом обществе и некоторые её социальные следствия // *Личность. Группа. Общество*. Сб. науч. тр. № 90. Пермь: Изд-во ПГТУ, 1971; Файнбург З.И. *Социология социалистического производственного коллектива*. М.: Профиздат, 1982.

«сталинской трёхчленки»: рабочий класс, колхозное крестьянство, трудовая интеллигенция, подчёркивая, *во-вторых*, ведущую тенденцию общественного развития – к социальной однородности. Робкие попытки отечественных социологов усложнить картину тут же пресекались административными методами. О чиновниках как особой социальной группе можно было писать только китаеведам. Над сознанием руководящих кадров довлели призраки прошлого – опыт борьбы с левой оппозицией, поставившей вопрос о перерождении работников советских и партийных аппаратов и опасности грядущего термидора. Здесь действовал и социальный инстинкт, побуждающий власть имущих запрещать публичные дискуссии, которые могли бы затронуть их реальные интересы. Тема привилегий партийной номенклатуры была исходным пунктом всех форм и видов общественного недовольства. В сознание обществоведов была внедрена мысль: тот, кто говорит и пишет о «новом классе», является подрывным элементом, идеологическим противником или ревизионистом.

Нельзя сказать, что З.И. Файнбург был свободен от идеологических шор. Однако его отказ от анализа классовой структуры был, как кажется, связан и с доктринальным представлением о социализме. В коллективистском обществе экономические основания социальной дифференциации, на которых держится классовая структура, отходят на второй план. Их замещают собственно социальные – индивидуализированные и культурно обусловленные: «Коллективность как предпосылка производственной деятельности людей при социализме меняет соотношение социального и экономического»[46]. В советском обществе, коль скоро оно является социалистическим, классы старого типа существовать не могут.

В такой исследовательской позиции очень чётко выражена специфика файнбургского взгляда на социализм. Для того чтобы понять это общество, он мысленно удаляется от него на такую историческую дистанции, с которой не заметны исторические ситуации, лица, вещи, предметы – всё то, что связано с повседневностью человеческого существования. Изучать социализм первоначально следует «в чистом виде, освободившись с помощью методов абстракции от частных, конкретных особенностей»[47]. Файнбург приоткрывает свой метод изучения – от книги к книге. Тексты Маркса являются главным источником для построения теории социалистического общества, и тогда основным методом его изучения служат процедуры деконструкции этих текстов, извлечения из них дополнительных актуальных смыслов.

Официальные партийные идеологи, сочиняя новые концепции социализма, естественно, также отдавали дань традиции, используя по-марксистски звучащие формулировки, но шли они от практических задач: вот скоро придёт 1980 год, а коммунизма не построим; экономика страдает от диспропорций – «нужно расчис-

46 Файнбург, Козлова, *Диалектическая логика*, указ. соч., с. 107.
47 Там же, с. 11.

тить тылы», «расшить узкие места» и пр. В такой ситуации надо чем-то заместить непосредственно коммунистическую перспективу, более реально взглянуть на вещи. Для западных левых, как, впрочем, и для коммунистических оппозиционеров из европейских социалистических стран, поиск новой концепции социализма служил инструментом политической борьбы. Позиция Файнбурга представляется иной – более отстранённой и академической. Михаил Лифшиц удачно назвал подобное свойство другого марксистского теоретика Г. Лукача отвлечённостью, «которая делала его глухим ко многому»[48]. Экономист по базовому образованию, Файнбург, конечно же, замечал реальные беды советской экономики: отраслевые диспропорции, нерациональное использование природных ресурсов, низкую производительность труда, старение производственных мощностей, дефицит потребительских товаров (что тогда по-деловому обсуждалось на конференциях и в специализированных журналах), – но для него все эти сюжеты казались чем-то вторичным, преходящим, не заслуживающим того, чтобы учитывать в теоретических построениях. Во всяком случае, в книге *Диалектическая логика политэкономии социализма* эти проблемы не обсуждаются вовсе.

Социолог Файнбург, исследовавший конкретные формы коллективности, обходил вниманием проблему институализированного неравенства в потреблении как нечто неважное, производное от производственных условий, для теории несущественное. Он прямо высказывался по этому поводу:

> «Определение социализма через благосостояние как его конечную цель привнесено в теорию И.В. Сталиным (1952 г.) и является отражением идеологических установок “культа личности”»[49].

Здесь важно не имя. С ним Файнбург как раз ошибся: тема неравенства в потреблении как фундаментальная проблема зрелости социалистического общества была инициирована Троцким.[50] Здесь важно отношение. Самая жгучая проблема повседневного существования людей, на взгляд Файнбурга, не заслуживала теоретической интерпретации в терминах большой экономической теории. Файнбург настаивал на том, что, не поняв природы социализма, мы не поймём ничего в его конкретных формах. Наши знания о социализме не полны и не системны. Он охотно цитировал фразу, внесённую в директивную статью Ю.В. Андропова: «Если говорить откровенно, мы ещё до сих пор не изучили в должной мере общество, в котором живём и трудимся...»[51]. Для того чтобы его на самом деле

---

48 Лифшиц М. Лукач // *Вопросы философии*. 2002. № 12 [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.gutov.ru/lifshitz/texts/olucache.htm (Дата обращения 26 01 2010).

49 Файнбург, *Не сотвори себе кумира*, указ. соч., с. 57.

50 Троцкий, *Преданная революция*, указ. соч., с. 96–98.

51 Андропов Ю.В. *Учение Карла Маркса и некоторые вопросы социалистического строительства в СССР*. М.: Политиздат. 1983 [Электрон-

узнать, недостаточно цитировать Маркса и Энгельса, но следует обратиться к разработанной ими методологии социального познания – логике *Капитала*.

Этот термин, как уже указывалось выше, появившийся на страницах ленинских *Философских тетрадей*, вошёл в советское обществознание на рубеже 1970-х как иное наименование диалектического метода познания. «Изложить существо логики *Капитала*, – разъяснял читателям Э. Ильенков, – значит изложить *материалистическую диалектику* во всем объёме её развитого содержания…»[52].

Когда Файнбург в самом начале книге, изданной в Саратове, написал: «Современный уровень развития социализма расширил возможности для его политической экономии использовать методологические положения *Капитала* К. Маркса»[53], – он тем самым объявил о разрыве с мощной советской идеологической традицией, фактически запрещавшей использовать диалектический метод для описания социалистической действительности. Нельзя сказать, чтобы в пропаганде не использовались его отдельные элементы. Отвергалось ядро метода, требующее от исследователя не просто видеть «взаимоисключающие, противоположные тенденции во всех явлениях и процессах природы (и духа, и общества в том числе)», но и признавать в них сущность тех же самых явлений и процессов и условие его «самодвижения»[54].

Социализм полагалось описывать через признаки, через достижения, через сущностные стороны, но отнюдь не через его глубинные противоречия. Социализм – общество гармоническое или стремящееся к гармонии. В нём есть недостатки, встречаются и противоречия, но не сущностные и не антагонистические. Акцентировать противоречия социалистического общества считалось одним из главных признаков ревизионистских отклонений от правильной теории.

> «Сначала Карл Корш, а потом и функционеры диамата считали, что обращение к нетождественности – именно в силу своего имманентно-критического и теоретического характера – является незначительным нюансом в неогегельянстве в исторически преодолённых позициях левых гегельянцев, – заметил Т. Адорно, – как будто критика философии, осуществлённая Марксом, освобождает от этой необходимости»[55].

ный ресурс] Точка доступа: http://www.sovetika.ru/sssr/andropovst001.htm. Дата доступа: 03.02.2013.

52 Ильенков Э.В. *Диалектическая логика. Очерки истории и теории.* 2-е изд., дополн. М.: Политиздат, 1984 [Электронный ресурс] Точка доступа: http://psylib.org.ua/books/ilyen02/txt10.htm. Дата доступа: 30.04.2012.

53 Файнбург, Козлова, *Диалектическая логика*, указ. соч., с. 11.

54 Ленин, *Философские тетради*, указ. соч., с. 316–317.

55 Адорно Т.В. *Негативная диалектика*. М.: Научный мир, 2003. С. 132.

В этом вопросе З.И. Файнбург был солидарен с Адорно. Понять социализм, писал он, можно, только выявив внутренние, имманентно ему присущие противоречия:

> «Отсутствие, якобы, при социализме сущностных для него противоречий (или во всяком случае их второстепенное значение) достаточно долго (до второй половины 1950-х) оставалось официальной версией, соответствующей идеологии культа личности. … Однако и до сих пор в официозном обществоведении нет ни одного учебника и учебного пособия (по состоянию на конец 1990 года), в котором теория социализма последовательно бы основывалась на анализе его основного противоречия. Таков был уровень официозного “марксизма” в СССР»[56].

Определению основного противоречия социализма посвящено несколько страниц в *Диалектической логике политической экономии социализма*, отличающихся нарочитой сложностью изложения. Из них можно выяснить, что основное противоречие следует искать в исходном (всеобщем) отношении социализма, то есть в коллективности. Это исходное отношение реализуется в наиболее полном виде в системе общественного производства. Итак, чтобы понять социализм, нужно выявить основное противоречие в процессе производства, – утверждал Захар Файнбург. Именно в труде следует искать «тождество противоположностей», обеспечивающих социалистическое общества, или, иначе, самодвижение отношений коллективности. Внутреннее противоречие коллективности – это не противоречие между социальными группами, тем более классами, это противоречие между индивидуальностью и общностью в целом:

> «Индивидуальное в условиях социализма есть лишь относительное выделение внутри общего, внутри коллективности. С другой стороны, коллективность не существует при социализме вне этой индивидуальной относительной выделенности: в этом её сущность и её противоречие»[57].

Здесь Файнбург вступает в неявную полемику с Троцким, утверждавшим, что основное противоречие раннего социализма коренится в неравенстве потребления при общем отношении к собственности. Это неравенство проявляется в социальном конфликте между бюрократией и трудящимися массами.[58] Такие взгляды на

---

[56] Файнбург З.И. Генезис идеи коллективности: развитие социальной практики, отраженное в идее // *Современное общество: вопросы теории, методологии, методы социальных исследований*. Матер. VI Всеросс. науч. конф., посв. 80-летию со дня рожд. проф. З.И. Файнбурга. Пермь: Изд-во ПГТУ, 2002. С. 346–347.

[57] Файнбург, Козлова, *Диалектическая логика*, указ. соч., с. 33–39.

[58] Троцкий, *Преданная революция*, указ. соч., с. 198.

основное противоречие социализма бытуют и сегодня в марксистской среде.[59]

Захар Файнбург предложил методологический принцип изучения социализма, названный им *прогностической ретроспекцией*. Смысл её сводится к тому, чтобы исследовать менее развитое общество, «отправляясь от более развитого». Понять социализм возможно только при помощи теоретической модели полного коммунизма. Эта «модель позволяет выявить внутреннее содержание и развитие каждой категории и системы категорий политэкономии социализма».

> «Исследовать будущее, опираясь на настоящее, и познавать настоящее, отправляясь от будущего, – таков, как нам кажется, наиболее плодотворный путь познания экономической сущности социализма».[60]

Здесь Файнбург полемизирует с гегельянским представлением о постижении истории. Согласно Гегелю, задача философии состоит в том, чтобы понять современную эпоху из неё самой, но не из будущего. В интерпретации Лукача, эта идея образует «ядро подлинно исторической диалектики самой истории, схваченной в мыслях, ибо процессовидность каждой предметности может быть раскрыта конкретнее всего на настоящем, так как настоящее яснее всего показывает единство результата и исходного пункта процесса»[61]. Файнбург считал иначе. Настоящее ещё не созрело, оно не полно и отягощено наследием прошлого, поэтому смысл настоящего нам ещё не известен. Для того чтобы его познать, необходимо отступить на 70–150 лет назад в историческое прошлое, изученное классиками марксизма. В тенденциях развития капитализма обнаружить противоречивые черты, только сегодня в полной (или неполной) мере выявленные, экстраполировать их в будущее, придав им, естественно на бумаге, черты зрелости и завёршенности, и только потом – сквозь призму нами же сконструированных моделей – обратиться к изучению современности. Он отдавал себе отчёт в том, что представление о будущем, сгенерированное таким способом, непременно содержит в себе умозаключения, построенные на слабых основаниях, «ориентированные ценностным в сознании (то есть идеологическим фактором)»[62], однако не считал их системной ошибкой, скорее неизбежными допусками, с которыми следует считаться при построении большой теории.

Основным источником изучения социализма при такой постановке вопроса является внимательное чтение трудов Маркса, а

---

59 Дробан А. *Управляющие и управляемые. Уроки октября: взгляд из XXI века* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.lgz.ru/article/2603/. Дата доступа: 17.02.2010; *Социализм* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://mirslovarei.com/content_pol/SOCIALIZM-1084.html/. Дата доступа: 06.02.2011.

60 Файнбург, Козлова, *Диалектическая логика*, указ. соч., с. 91–99.

61 Лукач Г. Моисей Гесс и проблемы идеалистической диалектики // *Политические тексты*, указ. сб., с. 230.

62 Файнбург, *Генезис идеи коллективности*, указ. соч., с. 341.

вовсе не сбор, анализ и интерпретация фактов, описывающих сегодняшнюю противоречивую действительность. Не следует считать такой подход личной слабостью Файнбурга-теоретика. Здесь он отдавал дань традиции, укрепившейся в советском публичном сознании в сталинскую эпоху: видеть действительность таковой, какой она запечатлена в тексте – не сквозь газету, а в газете, не через призму теории, а в самой теории. Вербальная реальность в тогдашнем политическом мире обладала ярко выраженным превосходством над правдой факта. Слова значили больше, чем явления повседневной жизни. Подобно идеям Платона, политические слова творили действительность, собственно, они сами и были действительностью, причём действительностью динамичной, развивающейся, прогрессивной.

> «Советский Союз был текстократическим государством – возможно, первым в истории человечества, – справедливо замечает Д. Юрьев. – Ранее всегда господство идеологии, воплощённой в слове, маскировалось традицией, религией или поведенческой практикой. Коммунизм оставил Слово в одиночестве, но при этом обожествил его и возвёл на престол».[63]

Захар Файнбург, получивший образование на экономическом факультете МГУ, знал *Капитал* много лучше, нежели экономические реалии советского, а тем более современного ему западного общества. В основе его исследовательского метода обнаруживается доминирование теории над переменчивой, амбивалентной, инертной действительностью, иначе говоря, примат формы над материей. Надо заметить, что Файнбург понимал ограниченность такого подхода к изучению социализма и в конце своей жизни попытался к самому общему в формационной характеристике добавить анализ процесса реализации социалистической тенденции истории в СССР. Ключом к изучению советской истории, по мысли Файнбурга, явилось высказывание русского социал-демократа А.А. Богданова. Он умер, не дожив до массовых репрессий, и потому его книги сохранились в больших библиотеках. Захар Файнбург относился к его литературному наследию с большой симпатией. В романе *Красная звезда* нашёл отрывок, в котором, как ему казалось, были предсказаны «характеристики гипотетического будущего – туманные и грозные...». Процитируем вслед за Файнбургом эти строки из *Красной звезды*:

> «...Даже там, где социализм удержится и выйдет победителем, его характер будет глубоко и надолго искажён многими годами осадного положения, необходимого террора и военщины, с неизбежным последствием – варварским патриотизмом. Это будет далеко не наш социализм»[64].

---

[63] Юрьев Д. Тупик текстократии // *Искусство кино*. 2007. № 2. С. 39.

[64] Богданов А. Красная звезда // *Русская литературная утопия*. М.: Наука, 1986. С. 282.

В брошенной партийным литератором мимоходом фразе: «Это будет далеко не наш социализм» – Файнбург нашёл подтверждение мыслям и чувствам – и своим собственным, и поколенческим.

Тема культа личности, аккуратно поставленного автором в кавычки, стала для него той «клеточкой исторического процесса, анализируя которую, можно было понять специфику советской истории. Для Файнбурга её противоречия и зигзаги, в конечном счёте, объяснялись историческим наследием:

> «С точки зрения уровня экономического развития Россия (как “слабое звено” в цепи империализма в начале XX века) была явно и очевидно менее готова к перестройке общества на коллективистских началах, чем многие другие более развитые страны. Капитализм в России ещё далеко не использовал полностью своих потенций. Тем острее и болезненнее были проявления в этой стране социальной революции XX века».

Тем не менее «опережающая революция» была неизбежна и необходима, в противном случае «сохранилась бы старая политическая надстройка – заведомо реакционная политическая система, тормозящая любое (в том числе и капиталистическое) экономическое и социальное развитие. Такова была альтернатива в России – третьего варианта не было»[65]. По мнению Файнбурга, культ личности был предопределён историческим развитием. Для него был бы совершенно неприемлем взгляд на культ Сталина как на локальное явление, возникшее в результате исторической случайности и связанное «теснейшим образом с именем патрона, сделавшего назначение секретарской иерархии сверху господствующей практикой в партии и поставившего последнюю под контроль полицейского аппарата»[66].

Итоги социалистического строительства в СССР Файнбург оценивал критически:

> «Рождённая в этих условиях модель нового общества была, очевидно, несовершенной: в ней были воплощены грубая уравнительность, авторитаризм, приоритет насилия над демократией, жёсткая иерархичность, материальные заботы как начало и конец реализации отношений коллективности. Но эта модель была естественна: она отражала социальную политику своего времени – противостояние богатых и бедных, неразвитость объективных предпосылок нового общества, политическую культуру раннекапиталистических обществ»[67].

Вопрос о том, возможен ли из такой позиции откат к буржуазному способу производства, в работе не ставился. Мысль о том, что

---

65 Файнбург, *Не сотвори себе кумира*, указ. соч., с. 14–15.

66 Hermann K. Zur Kritik und Theory des Realssozialismus // *Kommunistische Streitpunkte – Zirkularblätter*. 2000. № 6 [Электронный ресурс]. Точка доступа: http://web.archive.org/web/20060209231541/http://members.aol.com/Streitpunkte/ks0603.html. Дата доступа:30.01.2010.

67 Файнбург, *Генезис идеи коллективности*, указ. соч., с. 343.

социализм может оказаться затянувшимся переходным периодом от капитализма к капитализму, Файнбург никогда не формулировал. Однако предложенный им концепт социализма – коллективистского общества, складывающегося на неадекватной ему материально-технической базе, – как минимум, не исключал попятного движения, вплоть до восстановления буржуазных отношений.

Заявив себя приверженцем материалистической диалектики, обращённой к изучению противоречий в социальной жизни, Захар Файнбург, несмотря на всю свою привязанность к социологии, вынужден был строить теоретические концепции на основе старых текстов, производя над ними сложнейшие мыслительные операции. Его взгляды, которые могли бы послужить основой для дискуссий в марксистском сообществе, оказались погребёнными в малотиражных сборниках и провинциальных изданиях. У социолога Файнбурга остались ученики. У Файнбурга-теоретика нет наследников.

ТВОРЕНИЕ *EX NIHILO* И ДИСГАРМОНИЯ КАК УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ОБЩЕСТВА

Галина Русецкая[1]

Abstract

The primary goal of this article is to show theoretical and practical potential of the treatment of the society beyond harmony (the non-harmonic social order). Certain positions of Castoriadis's and Lacan's works are compared in the article. Both authors use psychoanalytic methodology in their theoretical constructions. Essential distinctions in research optics of these theorists are found out in the question of the possibilities and the price of social constructivism.

Keywords: Imaginary, Symbolic, ethics of the Real, alienation, ambiguous democracy, a non-harmonic social order, sublimation, identification with a symptom.

Этот текст написан по следам выступления на летней школе в рамках регионального проблемного семинара (HESP-ReSET) «“Практический поворот”: современная философия в университете и за его пределами» (2008–2010). Первоначальный вариант статьи опубликован в журнале *Перекрёстки* (2012, № 3–4). В представленную ниже версию текста внесены некоторые поправки и дополнения, обусловленные желанием автора ещё раз поставить вопрос о возможности мыслить общество вне тисков организмических, холистических и телеологических метафор.

Как видится, идея радикально дисгармонической социальной онтологии, на которую работает этот текст, в недостаточной степени востребована локальным сообществом социальных теоретиков. В ещё меньшей степени эта идея представлена широкой публике, политически и социально активной. Здесь сразу же стоит оговориться, что социально-критическая установка по отношению к наличному социальному устройству, безусловно, предполагает в качестве исходного пункта рассуждений положение о неудовлетворительном актуальном состоянии дел в обществе. Дальнейший ход рассуждений может разветвляться в соответствии с различиями в нормативных моделях «хорошего общества». В статье же проводится мысль о невозможности позитивно определимой модели приемлемого общества, что открывает совершенно иную перспективу социальной онтологии.

---

[1] Галина Русецкая – магистр философии, социолог (г. Минск, Беларусь).

Дисгармоническая социальная онтология, конечно, имеет генеалогическую связь с идеями Маркса об отчуждении и прибавочной стоимости, но порывает с социальной телеологией и тем более – с наделением какой бы то ни было конкретной общественной группы (пролетариата) исторической миссией. Эта работа, однако, не имеет цели проследить эволюцию комплекса идей, объединенных понятием «марксизм». Наша конечная задача – показать имманентную обществу негативность, которую следует держать в фокусе, если мы хотим оставить открытым «конец Истории». В этой связи «призраки Маркса» интересны не в виде верности учению Маркса или ортодоксальному марксизму, а в виде следов мысли Маркса, которые мы обнаруживаем в работах анализируемых ниже авторов.

Ещё одно предваряющее суждение, которое предельно кратко можно обозначить так: теоретическое – это политическое. Для автора этой работы очевидно, что понижение градуса теоретизирования – прямой путь схлопывания политики как области несогласия. И наконец, я надеюсь, в этом тексте обнаруживается снятие изживших себя представлений о непроницаемости границ между психическим и социальным и о том, что психоанализ занимается индивидом, а социальная теория – обществом. И психоанализ, и социальная теория занимаются индивидом и обществом с равным успехом.

Основным источником надежд на приемлемое общественное устройство является представление об обществе как некой целостности и гармонической потенциальности, возможной под знаком Утопии. Не отрицая значимости утопического креационизма в деле социального проектирования, стоит сказать, что он не является единственной продуктивной мыслительной стратегией. Альтернативой утопическому креационизму является ставка на дисгармонию в качестве конститутивного основания общества.

Стоит оговориться, что далеко не самые замшелые проекты устроения счастливого общества, подобные идеальному государству Платона или Городу Солнца Томмазо Кампанелла, опираются на концептуальный ресурс Утопий. К слову: с лёгкой руки белорусского художника Артура Клинова, реализовавшего одноименный арт-проект[2], Минск иронично называют Городом Солнца. В ряде социальных теорий второй половины XX – начала XXI века утопическое предвосхищение «лучшего будущего» в наиболее продуктивном варианте кристаллизуется в понятии *социального воображаемого* (К. Касториадис, Ч. Тейлор, Г. Гаонкар). В то же время во многом благодаря влиянию постколониального дискурса надежда на «лучшее будущее» не транслируется исключительно в западноевропейском варианте. Речь идёт о версиях (множественных вариантах) современности в качестве «специфической темпоральности», задающей перспективу рассмотрения прошлого и будущего

2 См. об этом, напр., здесь: http://artaktivist.org/pomyslit-o-nemyslimom-civitas-solis-artura-klinova/

из сегодняшнего здесь-и-сейчас, и о проектах социального устройства, если не дарующего счастье, то и не блокирующего интенции автономизации.[3]

Однако утопический креационизм зачастую оказывается близорук в отношении простого тезиса: ни один из проектов устроения лучшего общества не является наилучшим, поскольку ни один из «проектировщиков» не в состоянии обозреть тотальность социального с высоты птичьего полёта. Попытка мыслить социальное как принципиально негармонизируемое, не укладывающееся в единый универсальный проект является альтернативой утопическому мышлению. Эта работа призвана обозначить некоторые перспективы рассмотрения общества по ту сторону его гармонического устройства. Как видится, психоанализ помогает прояснить возможность (по меньшей мере, теоретическую) социального устройства, преодолевающую как апатичное пренебрежение социальным креационизмом, так и фантазматическое ожидание удовлетворения общественных надежд посредством «удачной» констелляции общественных предписаний.

Постановка вопроса о социальном, мыслимом в терминах отсутствия гармонии, представляется актуальной по двум причинам. Первая из них касается специфики конкретных социальных реалий (белорусских, в частности), в которых общество, как правило, представляется по большей части в качестве однородного гармонического целого. В последнее время, однако, становится сложно не замечать отсутствие тотального согласия и целостности общества. Но чаще всего отсутствие согласия воспринимается как эксцесс, как исключение из правила необходимой или возможной целостности. Всё, что не вписывается в общий беспроблемный контекст, выпадает из области зримого, а если и наделяется статусом существующего, то в терминах либо маргинального и незначительного, либо запредельно дестабилизирующего, а потому не имеющего права на жизнь (признание). Вторая причина, побудившая автора статьи затронуть означенную проблематику, – теоретический потенциал концепций, очерчивающих собственный нормативный горизонт необходимостью институциализации дисгармонического состояния общества, или, если, забегая вперёд, использовать терминологию представленного ниже автора – *институциализации социальной нехватки*. Институциализация социальной нехватки если и не гарантирует устроение «счастливого общества», то удерживает от насильственного его внедрения.

Двигаясь по пути реализации поставленной задачи, необходимо рассмотреть вопрос об эвристическом потенциале, практической (социально-политической) значимости, а также границах применения понятий автономии, социального воображаемого и этики психоанализа. С этой точки зрения представляются репрезентативными концепции Корнелиуса Касториадиса и Жака Ла-

[3] Фурс В.Н. Белорусский проект «современности»? // *Европейская перспектива Беларуси: интеллектуальные модели*. Вильнюс, 2007.

кана, а также несколько работ Яниса Ставракакиса, в которых осуществлён критический разбор основных теоретических положений вышеназванных авторов, демонстрирующий выход в сферу политического.

В теоретических построениях Касториадиса и Лакана присутствуют понятия Воображаемого и Символического. Данная работа не преследует цель последовательного изложения концепций упомянутых авторов – для нас важна не столько специфика использования омонимичных понятий (Воображаемое и Символическое) Касториадисом и Лаканом, сколько постановка вопроса о продуктивности «имажинативного» измерения социальных теорий. «Творение из ничего» Касториадиса, как видится, всё же имеет ограничения. И психоанализ Лакана может быть востребован здесь для нелишнего соизмерения креационистских потенций с тем, что в традиции структурного психоанализа называется неудачей репрезентации.

Проект автономии Касториадиса не может не вызывать желания солидаризироваться с ним по двум причинам.

Во-первых, перспектива рассмотрения общества в качестве самоустанавливающегося освобождает от необходимости полагать социальный порядок предопределённым, установленным, внеположенным субъекту социального действия, функционально оправданным.

Во-вторых, руководствуясь идеями социального конструктивизма, Касториадис весьма убедительно демонстрирует механизм, практически приговорённый к реализации творческих интенций индивида.

Начнём краткое представление концепции Касториадиса с её психоаналитической составляющей. Для Касториадиса важно разоблачить гетерономию в самом конструкте *я*. Формулу Фрейда «где было *оно*, должно стать *я*» Касториадис прочитывает в обратном направлении: «где есть *я*, должно возникнуть *оно*»[4]. Позиция *я* в качестве самополагающего целого должна быть расшатана с тем, чтобы в игру вступили силы желания, невидимые до определённого момента. Кроме того, поскольку в бессознательное всегда уже включён дискурс Другого (у Касториадиса это слепок установленных институтов), то перед желающим обрести автономию субъектом стоит задача распознать его (дискурс Другого) и заново интегрировать в свой собственный. Автономия на индивидуальном уровне, таким образом, означает способность отдавать себе отчёт в своём желании.

Для психоаналитического субъекта важна соотнесённость с не-субъектом в субъекте, или, иными словами, причастность миру за пределами субъективности, сопряжённость с ним посредством «плоти». Плоть, по Касториадису, – это «предсознание универсума смыслов, опережающее любую рефлексивную мысль»[5]. Для обре-

---

4 Касториадис К. *Воображаемое установление общества*. Перев. с франц. Г. Волкова, С. Офертас. М: Гнозис, Логос, 2003. С. 119.

5 Касториадис, указ. соч., с. 121.

тения состояния автономии необходимо, как минимум, обратить внимание на эту зону сопряжения, не поддающуюся рационализации. Касториадис критикует неотчуждаемую свободу рационализма. «Голая свобода» философии рационализма «одновременно и бесспорна, и тщетна»[6]. В психоаналитической же трактовке свобода, или, если выражаться корректнее, автономия предполагает встречу с бессознательным. Основные характеристики автономного субъекта, по Касториадису, – подвижность, способность реорганизовать наличное и становящееся, готовность творить мир подручными средствами. Таким образом, субъект как будто бы провозглашается Касториадисом несамотождественным, сочленённым с чем-то в себе помимо себя. Здесь отметим, забегая вперёд, близость позиций Касториадиса и Лакана.

Но уже на этом уровне – «индивидуальном» – просматривается двойственность позиции Касториадиса в трактовках понятий автономии и субъекта. С одной стороны, как уже отмечалось, субъект обременён никогда не распознаваемым до конца, отчуждаемым остатком (дискурсом Другого), а потому не автономен и не центрирован, с другой – в нём есть некое подобие центра, наделённого способностью креации, который является гарантом автономии. Эта способность образует «неотъемлемое качество», конститутивное основание субъекта, в то время как у Лакана конститутивна радикальная нехватка (нехватка Другого).

При переходе на уровень социального анализа мы обнаруживаем примерно ту же логику в прорисовке путей автономии, на этот раз – общества. Подобно индивиду, непрозрачно и общество.

> «Общество заключает в себе нечто большее, чем оно является в данный момент».[7]

Эта дистанция (неполнота) неуничтожима, как неуничтожима дистанция между уже установленными и устанавливающимися институтами. Отчуждение же имеет место, поскольку установленные институты начинают функционировать в отрыве от породивших их устремлений или, если ввести одно из ключевых понятий теории Касториадиса, от *воображаемого*. Воображаемое же в качестве способности видеть вещи иными, а также «первичной способности вызывать в сознании образы»[8] представляет собой не сводимый к функциональности источник социального творчества и автономии.

Таким образом, социальные институты берут своё начало за пределами сознательной институциализирующей деятельности – в социальном воображаемом. Они не открываются в силу неотложной необходимости, а создаются подобно произведениям искусства – самоустанавливаются. Но неизбежный итог их деятельности – работа, направленная на поддержание существующего порядка вещей в качестве очевидного, то есть работа, целью которой является са-

---

6 Касториадис, указ. соч., с. 122.
7 Там же, с. 130.
8 Там же, с. 144.

моподдержание, что позволяет говорить об отчуждаемом характере. Апелляция же к функциональности институтов объясняется слепотой по отношению к тому факту, что «функциональность обретает свои цели вне своих границ»[9]. Мы приписываем функциональность институтам задним числом. Так, общество потребления стимулирует гонку потребления, апеллируя к сформированным им же самим (точнее, его институтами) «потребностям» индивидов. В случае с белорусским социальным ландшафтом камуфляж не менее очевиден. «Стабильность» и «преемственность» служат оправдательными подпорками институтам, чьи основные функции – поддержание инерции привычной социальной модели.

Относительно убедительности теории Касториадиса возникают некоторые сомнения.

1. Не скрывается ли в чрезмерном увлечении понятием социального воображаемого надежда на достижимость гармонии и примирение с «действительностью» в её фантазматическом измерении? Не может ли проект автономии обернуться утопическими чаяниями?

2. Креативность и конструктивистский оптимизм (Касториадис), с одной стороны, и пессимистическая цикличность надежд и разочарований (Лакан) – с другой. Что лучше? Если автономия в чьём бы то ни было понимании и возможна, то это не отменяет того, что аргументация Касториадиса за эту возможность слабее аргументации Лакана против. Лакан, правда, в отличие от Касториадиса, прямо не ставит задачу автономии.

Чтобы отчётливее обозначить сильные и слабые стороны концепции Касториадиса, сопоставим её с теоретической моделью Лакана. В работе *Creativity and its limits* Янис Ставракакис приводит такие характеристики психоанализа Лакана, данные Касториадисом: «психотический, унизительный, оскорбительный, перверсивный»[10]. В этой же работе Ставракакис ссылается и на мнение Уайтбука, воспроизводящего позицию Касториадиса в отношении психоанализа Лакана: учение Лакана аисторично, оно игнорирует идеи эмансипации, отказывает в праве на существование какому-либо автономному политическому действию, гипостазирует власть языка, подобно цикличности машины, а также излишне подвержено идеям лингвистического структурализма.[11]

Как указывает Ставракакис, эти обвинения не совсем справедливы. На самом деле Лакан модифицирует структурализм. Символическое у него принципиально незамкнуто. И в этом пункте позиции Лакана и Касториадиса близки. Для Касториадиса трактовка символического, в рамках которого существуют институты, так же как и для Лакана, невозможна без отсылки к внесимволическому. Это внесимволическое – то, что делает возможным историческое

---

9 Касториадис, указ. соч., с. 163.

10 Stavrakakis Y. Creativity and its limits // *Constellations*. 2004. Vol. 9, № 4. P. 522–539.

11 Ibid.

производство значений, – не что иное, как воображаемое. Воображаемое творит из ничего. Здесь позиции Лакана и Касториадиса формально не расходятся. Лакан, как и Касториадис, пишет о творении *ex nihilo*. При этом он использует метафору гончара и горшка (горшок создаётся вокруг пустоты)[12]. Но принципиальное отличие состоит в том, что у Касториадиса мы можем обнаружить то, что Ставракакис называет метафизической протокреативностью. Оказывается, что в психике есть некая инстанция, коей присуща способность к социальному творчеству. Касториадис пишет, ссылаясь на Фрейда (в частности, на его *Толкование сновидений*), и довольно убедительно, о загадке некоего порождающего центра – изначального *представлять-представления*. Получается, радикальное воображаемое предсуществует всякой социальной организации. Как же тогда можно говорить о творении *ex nihilo*? Эта непоследовательность позволяет полагать, что Касториадис воспроизводит метафизическую оппозицию между психическим и социальным, не предполагая наличия какой-либо медиальной среды.

Для Лакана же творение из ничего возможно благодаря бреши в Символическом. История, если следовать за Лаканом, – бесконечная игра между человеческой креативностью (как реализацией желания полноты) и нехваткой средств символизации (социализации). Нехватка в качестве нехватки Другого или неудачи репрезентации стимулирует развитие истории. Таким образом, обвинения Лакана в аисторичности, биологизме и тавтологии беспочвенны. Другое дело, что наличие несимволизируемого Реального не позволяет Лакану испытывать чувство оптимизма по поводу возможности неотчуждённого состояния как на индивидуальном, так и на социальном уровнях. Более того, отчуждение и креативность – две стороны одной медали. Именно шок столкновения с Реальным, столкновения, возможного только посредством схватывания тотального несоответствия или неудачи идентификации, делает возможным выход в сферу политического. У Касториадиса же может быть потерян момент политического в связи с пролонгированием радикального воображаемого. Касториадис сглаживает радикальность лакановского разрыва между социальным (Символическим) и Реальным, когда переходит на уровень внутреннего. Человек у него не сталкивается с пустотой и отчуждением, а значит, и с политическим. Столкновение с политическим – это момент, когда становятся видимыми границы человеческой креативности. Касториадис не желает мириться с положением Лакана о том, что попытка схватить Реальное обречена на неудачу вследствие неустранимой неадекватности средств символизации.

Это расхождение, однако, не отменяет того, что и Лакан, и Касториадис являются социальными конструктивистами. Для проекта автономии Касториадиса важно доказательство возможности постоянного самообновления общества с участием социальных

12 Лакан Ж. *Семинары. Книга 7. Этика психоанализа*. Перев. с франц. А. Черноглазова. М: Гнозис, Логос, 2006.

субъектов, практикующих реализацию воображаемых представлений и преодолевающих отчуждённое состояние. Избегая понятия автономии, Лакан в свою очередь показывает, каким образом отчуждение вписано в логику социального креационизма. Соглашаясь с тем, что Символическое «творится» из ничего, он гораздо более осторожен в суждениях о цене креативности. Человеческая креативность для него – это попытка «вернуть» утраченное-невозможное Реальное, принесённое в жертву за вход в социальный мир. Эту нехватку-утрату можно выразить только символическими средствами. Но Символическое – не некое замкнутое, обладающее полнотой пространство, оно принципиально разорвано, а потому креативность, разворачивающаяся в этом пространстве, не может не нести следов отчуждения. В позиции Лакана отсутствует романтизм в отношении феномена креативности, следы которого можно обнаружить у Касториадиса.

Означает ли это, что скепсис относительно возможности преодоления социального отчуждения автоматически приводит к реакционному конформизму? Вовсе нет. Для Лакана новое означивание (пусть неудачное) – это лишь новая точка пристёжки, переструктурирующая всё пространство Символического. Принятие в расчёт того факта, что любая попытка «пристегнуть» Реальное обречена на неудачу, стимулирует желание искать новые точки пристёжки. Отсюда берёт начало и психоаналитическая этика Лакана: единственное предписание, в соответствии с которым нужно действовать, это предписание следовать своему желанию.

> «Действовал ли ты в соответствии со своим желанием?»
> «Искал ли пути означивания невозможного, травматического Реального?»

Психоанализ Лакана может быть продуктивен для социальной теории и обоснования политической позиции, культивирующей общество без гармонии. Опираясь на этику психоанализа в версии Лакана, можно поддерживать шаткое равновесие между освободительными интенциями и стремлением к их институциональному закреплению. Эти две формы социальной активности находятся в противоречии, что, собственно, и является конститутивным основанием демократии, снятие которого (противоречия) невозможно, – все проекты по его снятию расположены за пределами демократического социального устройства. «Отсутствие гармонии» – это установка, принятие которой не отрицает гегемонистских притязаний тех или иных политических сил на захват мест вещания. Необходимое условие для поддержания двусмысленной демократии (а только в таком варианте она и возможна), или общества без гармонии, – институционализация социальной нехватки, о чём пишет Ставракакис[13], принятие в расчёт того факта,

---

[13] Stavrakakis Y. *Lacan end the Political.* London – New York: Routledge, 2005.

что не существует никакого позитивно определяемого ориентира, цементирующего общество. Наши требования, представления, аффекты имеют право на воплощение в институциях не более, чем те же устремления других, и только случайная констелляция многих факторов приводит к гегемонии тех или иных сил. Ожидания относительно приемлемого социального устройства никогда не могут быть удовлетворены полностью. В принятии этого факта, пожалуй, позиции Касториадиса и Лакана совпадают в целом, но расходятся в артикуляции отношения к этому досадному обстоятельству, равно как и в его теоретическом обосновании.

Каким образом этика психоанализа востребуется политической теорией? Ещё раз подчеркнём, что психоаналитическая этика – этика Реального – это сфера внегармонического. Понятие блага, на которое опирается традиционная этика (этика гармонии или идеала), по Лакану, уже своим появлением задаёт конфликтный характер человеческого существования, парадоксальным образом не прописывая эту конфликтность, сглаживая её. Психоанализ же настаивает явным образом на негармоническом основании всякой этической мысли. *Благо* – первая преграда на пути к недостижимому Реальному, вторая – *прекрасное* (в этой работе мы не будем на нём останавливаться). Политическое в русле этих рассуждений нужно понимать как встречу с произвольностью провозглашения какого бы то ни было блага (Лакан указывает, что понятие блага имеет идеологическое измерение), – это *во-первых*. А *во-вторых*, по аналогии с искусством, политическое – это, как пишет Ставракакис, демонстрация невозможного (политика как искусство невозможного).

Ставракакис выделяет две психоаналитические идеи, продуктивные для анализа негармонического социального порядка, почерпнутые у Лакана: 1) *сублимация* и 2) *идентификация с симптомом*.[14] Обе имеют непосредственное отношение к этике психоанализа.

1. Давно устоявшееся, отсылающее к Фрейду представление о *сублимации* связано с отклонением либидо от первичной цели. Объект влечения в процессе сублимации наделяется статусом Вещи, а если точнее, Вещь, будучи связанной с объектом, тем не менее отслаивается от него и задаёт новое измерение либидо. Пытаясь реконструировать отдельные суждения Лакана относительно Фрейдова понятия Вещи (*das Ding*), отметим следующее. Говоря о Вещи, мы имеем дело с ответом до вопроса, то есть Вещь – это та невозможная утрата, которая указывает на то, чем мы никогда не обладали. Для Лакана это измерение утраты невозможного объекта является необходимым. Объект влечения соотносим с Вещью, но не совпадает с ней.

Сублимация, являясь отклонением от курса, прочерчивает избыточную область публичного пространства. Публичное про-

---

14 Stavrakakis, *Lacan & the Political*, op. cit., p. 131.

странство с необходимостью избыточно. Как только мы пытаемся обнаружить его в совпадении с прагматической функциональностью, оно теряет свою суть.

Сублимация принципиальным образом отличается от идеализации. Идеализация отсылает исключительно к фантазматическому (Воображаемому в терминах Лакана). Сублимация же сохраняет зримым несовпадение перспектив между объектом влечения и самим влечением. Поэтому в случае с сублимацией мы имеем дело с Реальным. В сублимации имеет значение не конечная цель замены какого-то конкретного «зримого» объекта, но подмена как таковая, сам процесс замены. Лакан подчёркивает, что в механизм сублимации встроена антиномия. Отклонение от цели (объекта) влечения приносит как самодостаточное удовлетворение, так и разочарование в равной мере.

В отличие от идеализации, сублимация не гарантирует гармонического состояния, она по определению носит проблематичный характер. Аналогичным образом публичность как таковая проблематична по своей сути. Если мы рассматриваем её сквозь призму механизма сублимации, это сфера двусмысленности. Находясь в публичном пространстве, мы не можем не желать удовлетворения наших целей, желаний, стремлений, но их удовлетворение в полной мере будет свидетельстововать о схлопывании публичности. Все попытки придать публичности характер определённости и предсказуемости нивелируют её специфику. Сублимация позволяет посмотреть на публичное пространство с точки зрения связи приватного наслаждения со сферой разделяемых с другими чувств. Приватное, будучи символически означенным, становится условием возможности публичного. Сублимация – не что иное, как способ создания публичного пространства, строящегося вокруг признания нехватки и собственной неудачи.

2. Далее обозначим понятие *идентификации с симптомом* в связи с его принципиальным отличием от идентификации с идеальным *я*. В психоанализе идеальное *я* – воображаемый конструкт, вокруг которого выстраивается наша идентичность. Как отмечает Жижек, важно понимать, что в случае с идеальным *я* идентификация происходит необязательно с чем-то «положительно окрашенным». Можно идентифицироваться с чувством вины, злобой или страданием. Важен здесь момент уподобления. Что же касается идентификации с симптомом, то здесь логика иная: симптом предъявляет нам некое травматическое образование, не поддающееся включению в прежнее представление о себе, недопустимое, а потому вытесняемое. Вместе с тем, в соответствии с психоаналитической этикой, симптом должен быть интегрирован: с этим невозможным травматическим образованием необходимо идентифицироваться, поскольку именно оно является основанием всех возможных символизаций.

Переход от идентификации с идеальным *я* (фантазмом) к идентификации с симптомом означает переход от утопического изме-

рения (проекта социального устройства более или менее гармонического) к измерению дисгармонии, или двусмысленной демократии. В социальном анализе дисгармонию (то есть демократию) нужно поставить на место симптома. Но важно понимать, что не из-за демократии возникает дисгармония, а дисгармония (Реальное) лежит в основе образования симптома (демократии). В основе политики дисгармонии – зримость нехватки в Другом, осознание принципиальной незамкнутости социального поля. Иными словами, демократия – это та модель политического устройства, которая исходит из невозможности преодоления несовпадения перспектив участников политического (взаимо)действия. Симптом – это не невозможный эксцесс, а воплощение игнорируемого разлада в социальном поле; это эксцесс, смысл которого мы можем понять, только отождествившись с ним. Как пишет Жижек, мы должны стать знаками травматических событий.[15] Только в этом случае возможен переход по ту сторону возможности их повторения.

***

Таким образом, опираясь на этику Реального, можно трактовать политическое в качестве существующего за пределами идеала гармонии. Так понимаемая сфера политики предполагает самоиронию по отношению к собственным попыткам занять какую-либо метапозицию (занять её невозможно, но и уклониться от занятия ещё труднее). Единственную возможность существования демократии Ставракакис видит в институциализации социальной нехватки, предполагающей неизбежность и необходимость момента распада политического. Институционализация социальной нехватки, кроме прочего, – это аналог осознания пациентом в рамках психоаналитической терапии необходимости обретения символической ниши и выхода за пределы фантазма, что никоим образом не совпадает с обретением гармонии. Ведь в психоанализе, вопреки распространённому мифу, речь идёт не о гармонизации, а об автономизации.

Создание социального порядка по ту сторону гармонии – отнюдь не аналог разворачивания центробежных сил и не война всех против всех. Главный тезис Ставракакиса состоит в следующем: социальный порядок может быть организован вокруг признания всеми социальными агентами разрыва – невозможности гармонического, согласованного раз и навсегда соотношения диспозиций. Политика гармонии опирается на этику блага, в то время как политика дисгармонии – на этику Реального (психоаналитическую этику).

В обосновании идеи общества по ту сторону гармонии мы обратились к ряду психоаналитических идей и понятий. Критика концепции Касториадиса не являлась для нас самоцелью. Важно

---

15 Жижек С. *Возвышенный объект идеологии*. Перев. с англ. В. Софронова. М.: Худож. журн., 1999.

показать значимость социального конструктивизма, основанного на креативно порождающей роли бессознательного, но и очертить границы этого подхода для анализа феноменов социально-политического характера. Обозначив границы применимости теоретической стратегии Касториадиса, мы обратились к психоанализу Лакана, чтобы с помощью понятий конститутивной нехватки, этики Реального, сублимации и идентификации с симптомом показать возможность мыслить социальное как принципиально негармоническое. Двусмысленность как условие возможности существования демократии и публичности – этот тезис Ставракакиса представляется актуальным не только в качестве эпистемологического притязания, но и применительно к рассмотрению сложившейся и возможной социально-политической конфигурации в Беларуси. Тотальное отождествление общества с некой целостностью, а конфликтность – с его разрушением имеет два следствия – деполитизацию или сверхполитизацию. Оба этих эффекта, между тем, оказываются вне сферы политики. Ведь политика – это столкновение не столько с конкретной другой, чуждой нам позицией, сколько с разногласием как таковым. Здесь важно подчеркнуть, что замена одного целостного видения на другое (целостное же, но отличное по содержанию) по сути ничего не меняет. Смысл демократического переустройства как раз состоит в создании двусмысленного порядка, при котором всякий ответ на основополагающее разногласие носит временный и частичный характер, что не отменяет значимости его притязания. Принятие в расчёт этого измерения неизбежного разногласия – условие возможности социального, по определению нецелостного.

Для социально-политической практики установка на недостижимость гармонии имеет прямое следствие – осознание необходимости институциализации социальной нехватки.[16] Поиск возможностей такой институциализации очевидным образом предполагает необходимость исходить не из согласия, а из разногласия, точнее, согласия по поводу неустранимости разногласия. Институциализация социальной нехватки – это создание места для пустоты. Вопрос о процедурах институциализации социальной нехватки остаётся открытым. Мы вели речь скорее об установке, эпистемологическом обосновании, нежели о конкретных рецептах.

---

16 Если бы этот текст писался сегодня, то я постаралась бы проблематизировать идею о необходимости институциализации социальной нехватки. Не является ли притязание на институциализацию началом конца этой нехватки, зримость которой так важна для нас? Однако вопрошать о «пользе и вреде», возможности/невозможности такого рода институциализации имеет смысл в дискуссионном, а не монологическом режиме.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ

Владислав Софронов[1]

«В тех случаях, когда видимость на горизонте ограничена, действительность является только как ставшая, как мёртвая, и в ней мёртвые – натуралисты и эмпирики – хоронят своих мертвецов. Но там, где горизонт прозрачен и видим насквозь, действительность является тем, чем она есть конкретно: переплетением путей диалектических процессов, происходящих в неготовом мире, в мире, который вообще оставался бы неизменным, не будь в нём заключено огромное будущее – внутренняя реальная возможность».

Эрнст Блох, *Принцип надежды*

Если бы этой книги не было, следовало бы немедленно приступить к её созданию. Но она у нас есть, и это чрезвычайно радует. Год 2001-й – французское издание *Dictionnaire Marx contemporain* (*Словарь современного марксизма*), 2008 – английское *Critical companion to contemporary marxism* (*Критический обзор современного марксизма*). *Восемьсот* страниц, *сорок* глав, список литературы на пятидесяти страницах, интернациональный коллектив авторов, состоящий из 32 человек; проект осуществлён под редакцией Жака Биде и Статиса Кувелакиса.

Эта книга – глобальный обзор тех важнейших событий, которые пережил марксизм после Второй мировой войны. А это время от триумфа (когда едва ли не половина человечества жила в государствах, провозгласивших марксизм своей идеологией, а в других государствах компартии насчитывали миллионы членов) до краха, когда в 1990-х произошло то, что один из участников событий назвал «паническим отступлением».

Каждая из *сорока* глав написана, на мой взгляд, идеально: сжато, но не скороговоркой, в каждой дан исторический обзор, перечень существующих проблем, возможные пути решения, основные авторы, ссылки на их работы. Каждая из глав даёт практически исчерпывающее общее представ-

[1] Владислав Софронов – кандидат философских наук, переводчик работ С. Жижека, Ф. Джеймисона, Р. Сеннета и др., автор многочисленных публикаций по проблемам философии марксизма, в т. ч. монографии *Л. Коммунизм чувственности: Читая Кьеркегора, Пруста, Кафку, Маркса* (г. Москва, Российская Федерация).

ление о вопросе, который в ней излагается. А темы затрагиваются важнейшие, перечислю только некоторые: очерки послевоенной истории марксизма в Италии, Франции, Великобритании; современное состояние марксистской экономической мысли и отдельная глава с обзором теорий рыночного социализма; постколониальные исследования и марксизм; современное состояние теории классов; новые прочтения *Капитала*, отдельные главы про вклад марксистской мысли в такие темы, как государство, международные отношения, теория языка, критика расизма. Плюс *пятнадцать* глав, посвящённых главным теоретикам марксизма в описываемый период.

У любого читателя, идентифицирующего себя с марксизмом, чтение этой книги не может не вызвать сильных ощущений. Отмечу два крайних полюса. Невозможно без содрогания читать обзор истории марксизма во Франции и Италии (глава 3 «От конца марксизма-ленинизма к тысяче марксизмов – Франция–Италия, 1975–2005»), где описывается, как целые школы во главе с признанными лидерами отрекались от Маркса и каялись в «грехах». С другой стороны, глава о современном состоянии экономической теории (глава 5 «Старые теории и новый капитализм: актуальность марксистской экономики») написана, возможно, более оптимистично, чем это позволяют нынешнее состояние и перспективы.

Трудно говорить об «общих выводах» такой большой и разнообразной книги. Выделю только два, касающихся наиболее близкой мне темы – философии марксизма.

Первое. После чтения разных глав книги становится ясно, что в XX веке тремя столпами западной философии марксизма являлись Дьёрдь Лукач, Эрнст Блох и Луи Альтюссер. Они (теперь, на исторической дистанции) выглядят заметно крупнее остальных.

Второе. После прекращения существования *Восточного блока* и его типа ортодоксии в теории, потеряло смысл противопоставлять этой ортодоксии различные «ереси». Картография марксизма больше не представляется как множество периферийных течений, дополняющих некое «главное течение» (каким бы они ни было). Все течения имеют сегодня равное значение. Андре Тосель называет эту новую конфигурацию «тысяча марксизмов».

Если и есть у этой книги «недостатки», то это ограниченность ареалом «западного марксизма» (хотя в различных главах их авторы выходят далеко за эти пределы). Но «определиться значит ограничиться». И создание книги о «восточном марксизме» – это, конечно, наше дело.

Для перевода я выбрал принципиальную общетеоретическую главу о том, чт*о* такое «кризис марксизма», почему и когда он случается, каковы его функции в истории и структуре марксизма. Нет нужды объяснять, насколько именно сегодня эта проблематика является важной для нас.

КРИЗИС МАРКСИЗМА И ТРАНСФОРМАЦИЯ КАПИТАЛИЗМА

Статис Кувелакис

> «Чтобы ясно понять изменения, случившиеся с идеями, нужно принять во внимание изменения, которые претерпел сам капитализм».
>
> *Жорж Сорель* (1908)[1]

Среди причин того, почему марксизм представляет собой странный, даже способный привести в замешательство интеллектуальный феномен, не последнее место занимают периодически происходящие с ним «кризисы». Однако термин «кризис» используется слишком часто и поэтому требует предварительного обсуждения. Ниже выражение «кризис марксизма» будет пониматься исключительно в «субъективном» смысле – то есть противоположном тому, в котором рассуждают, например, об экономическом кризисе. Следовательно, о «кризисе марксизма» можно говорить только как об уникальном моменте, когда в истории идей происходит нечто необычное. (Слышал ли кто-нибудь о том, чтобы платоники заявляли о «кризисе платонизма» или кантианцы о «кризисе кантианства»?) Отсюда следует, что те, кто считают себя «марксистами», признают, что проживают своё отношение к этому теоретическому объекту в форме «кризиса». Другими словами, «кризис марксизма» – это такие обстоятельства, когда утверждение «Марксизм сейчас находится в кризисе» является прежде всего внутренним, когда это утверждение обозначает то, как «марксисты» описывают своё отношение к определяемому объекту.

Из этого автореферентного определения вытекает несколько следствий, которые не столь тавтологичны. Прежде всего, «кризис марксизма» – это определённо не то же самое, что «смерть марксизма», о которой периодически заявляют с внешней и, в общем и целом, открыто полемической точки зрения. Эта последняя относится к совсем другой логике, иначе говоря, к «призрачному» измерению присутствия марксизма в истории. Такие обряды экзорцизма свидетельствуют в основном о том, что, подобно мертвецу, боящемуся не найти покоя, марксизм никогда не перестаёт присутствовать в нашем настоящем (как ещё можно объяснить навязчивое повторение, стоящее за этим ритуалом приговаривания к смерти?). Они также говорят о том, что после каждой

1 Sorel 1982, p. 237–238.

«смерти» марксизма в случае изменения обстоятельств неизменно следует его «возвращение»[2] – несомненно, сегодня мы и является свидетелями одного из таких возвращений.

В определённом смысле, марксизм избегает призрачного повторения смерти и воскрешения только посредством кризиса, и это придаёт ему несколько смущающее сходство с психоанализом и «естественными» науками (ср. с «кризисом в физике» в начале XX века, совпавшим, кстати говоря, с первым кризисом в марксизме)[3]. Является ли это только формальной аналогией? Может оказаться, что нет, поскольку – подобно естественным наукам и психоанализу – марксизм следует понимать как единство теории и практики, отмеченное радикальной историчностью, а не как доктрину, созданную *sub specie aeternitati.* Иными словами, он осознаёт себя как результат определённого положения дел. В данной связи «кризис» – это такой момент, когда внутренние противоречия теоретико-практического комплекса, вызывая «полемику», свидетельствующую о столкновении противоречащих друг другу утверждений, проявляются во всей очевидности и ставят вопрос о коренной перестройке теоретико-практической конфигурации.

Сегодня – и здесь сходство с естественными науками заканчивается – было бы полным заблуждением полагать, что «кризис марксизма» – это просто переходный момент, разделяющий два более или менее стабильных состояния теории/практики, – неважно, будем ли мы понимать такой переход в духе смены парадигм, опирающихся на консенсус в научном сообществе («научная революция» Куна), или как пересечение внутреннего порога научности благодаря повторяющимся «эпистемиологическим разрывам» (французская традиция Башляра и Кагийема). И вот почему. Марксизм *конститутивно*, начиная с самого Маркса, с внутренними противоречиями, пределами и незаконченностью его *œuvre*, есть кризисная теория. Это следствие ударной взрывной волны учреждающего события модерной эпохи (Французская революция и её последствия) и одновременно реакция на него, волны, проявившейся в сфере теории и в культуре. Являясь отражением исходного кризиса буржуазного общества и формирующегося капитализма, указывая на полное соответствие данных процессов актуальности непрерывной революционизации [капитализма], марксизм несёт на себе печать этого кризиса – в виде неоднородности своей теоретико-практической конфигурации. Полностью принимая императив «научности» (без которого немыслим никакой подлинный марксизм, даже яростно отрицающий «позитивизм»), он понимает научность совершенно оригинальным образом (в этом смысле с ним может сравниться только психоанализ, как проница-

---

2 В продолжение этой темы см.: Kouvelakis 2000.

3 Ленин в начале раздела «Кризис современной физики» работы *Материализм и эмпириокритицизм* приводит цитату знаменитого французского физика Анри Пуанкаре: «Есть “признаки серьёзного кризиса” физики» (Ленин 1969, с. 247). Об этом см.: Lecourt 1973.

тельно заметил Альтюссер[4]), поскольку в конечном счёте он имеет дело с внутренне антагонистическим полем, с *борьбой тенденций* – борьбой, которая сосредоточена в себе самой, борьбой, ведущейся посредством механизма смещения демаркационных линий, с её способностью к переформулированию проблем, к новому пониманию историчности и плодотворности теории. Марксистский теоретико-практический комплекс может утвердить себя исключительно как носитель имманентного капиталистическому порядку «духа разрыва» (Сорель), поскольку он (ре)конституирует себя как «разделяющая наука»[5], неотвратимо делящаяся на множество тенденций, которые управляются отношениями принимающей форму конфронтации взаимозависимости.

Кризис «конца века»?

Несмотря на абстрактный характер, данное короткое напоминание о конститутивном измерении кризиса марксизма является необходимым, чтобы поместить положение вещей, свойственное текущему кризису, в историческую перспективу. Это прежде всего касается двух кризисов, которые, будучи разделены периодом около 100 лет (конец XIX – начало XX века), определяют исторический цикл марксизма, цикл, чьё воздействие всё ещё сохраняется. В обоих случаях при сравнении текстов, в которых впервые зашла речь об этих кризисах (Масарика и Бернштейна о кризисе XIX века, Альтюссера – века XX), немедленно обращает на себя внимание повторение того, что кажется симптоматикой, свойственной процессам, названным кризисом марксизма. Мы видим те же вводные размышления о кризисе конкретных форм пролетарской политики (шизофрения германской социал-демократии, разрывающейся между фактически реформистской практикой и немощным революционным дискурсом; кризис рабочего движения, в долгосрочной перспективе пострадавшего от последствий воплощения революций XX века в форме государств). То же беспокойство при столкновении с незаконченностью и внутренне противоречивым характером *œuvre* Маркса, причём даже в краеугольном камне теории – *magnum opus* – *Капитале*[6]. То же сомнение в актуальности

---

4 См.: Althusser 1991.

5 См.: Althusser 1991, а также дискуссию об этом понятии в: Balibar 1991, p. 80–89.

6 Ещё до выхода третьего тома *Капитала* Конрад Шмидт инициировал дебаты об обоснованности закона стоимости, которые возобновились после публикации этого тома; в частности, Энгельс, Зомбарт и Бем-Баверк высказались о совместимости первого и третьего томов. Говоря в целом, противники ортодоксии – за исключением Лабриолы, чья позиция, впрочем, была неоднозначной (см. Bidet 1988), – выступали за критическое отношение к трудовой теории стоимости (ср.: Bernstein 1961, p. 24 ff; Sorel 1982, p. 145–149; Labriola 1934, p. 25–29). Общий обзор см.: Besnier 1976. Столетие спустя, когда Альтюссер начал говорить о кризисе марксизма, он ссылался на «фиктивный» характер

революции, особенно в отношении её субъективных условий (исторической миссии, которой наделён пролетариат).[7] И тот же протест против приоритета, приписываемого историческим материализмом экономике, а также против детерминистского и фаталистического видения социальной динамики.[8] И то же провозглашение освежающего воздействия и креативного потенциала кризиса для самого марксизма.

Этот последний пункт следует подчеркнуть особо по причине того, что на нём настаивают авторы, которых вряд ли можно заподозрить в проявлении какого бы то ни было стремления к ортодоксальности. Так, в тот самый момент, когда Бернштейн объявляет себя «полностью осознающим свои расхождения по нескольким важным вопросам с идеями, которые можно найти в теории ... Маркса и Энгельса»[9], он определяет свой подход как «ревизию *в рамках* марксизма»[10] и даже как вклад в него как в «теорию современного общества»[11]. Требуя не смешивать «ревизионизм» – понятие, с которым он отождествлялся, – с намерением «вытеснить Маркса»[12], он видел свою цель в возрождении «критического духа», вдохновителем которого был Кант[13], и в разрыве со «схоластикой» и «ортодоксией»[14], для чего нужно посредством соответствующего

единства порядка изложения в *Капитале* как на первый пример внутренних «противоречий» в трудах Маркса (Althusser 1979, p. 232–234).

7 Чётко выражая превалировавшую во II Интернационале интерпретацию «политического завещания» Энгельса, Масарик утверждал, что в нём Энгельс провозгласил «нецелесообразность революции» и делал упор на «политической и парламентской тактике» (Masaryk 1898, p. 515). Бернштейн, который колебался между признанием революции утопией или прямо нежелательным событием, в любом случае открыто возражал против утверждения о пролетариате как о гомогенном и революционном по своей природе классе (Bernstein 1961, p. 6–12). В общем, «антиклассицистская», «антиэссенциалистская» энергия сегодняшнего постмарксизма (см., напр.: Laclau and Mouffe 1985) имеет свои прецеденты.

8 Это другой важный пункт расхождения между Бернштейном и Сорелем (ср.: Bernstein 1961, p. 103–106 и Sorel 1982, p. 106–109, 150–163). Важность этих вопросов для постмарксистского в*и*дения «плюрализма» и «дисперсии», конститутивных для социального, вряд ли нуждается в дополнительном упоминании (Laclau and Mouffe 1985, *passim*).

9 Bernstein 1961, p. 3.

10 «Что касается теории, то было бы более точно говорить о ревизии в рамках марксизма, чем об антимарксистской ревизии» (цит. по: Lidtke 1976, p. 349).

11 Bernstein 1961, p. 4.

12 Bernstein 1961, p. 213.

13 «Задача в том, чтобы вернуться не к букве кенигсбергского философа, но к основополагающим принципам его работы: критическому духу» (Bernstein 1961, p. 223–224). Знаменитая последняя глава его книги *Конечные цели и тенденции* имеет подзаголовок «Кант против Cant’а». Тем не менее Лидтке подчёркивает, что, хотя Бернштейн и был погружён в неокантианскую атмосферу эпохи, он никогда не сливался с ней полностью (Lidtke 1976, p. 375).

14 Bernstein 1961, p. 4.

обновления избавиться от «недоработок» и «остатков утопизма»[15], отягощающих теорию, созданную Марксом.

Вслед за ним и Сорель, который тепло приветствовал критику Бернштейном ортодоксии Энгельса и Каутского и даже говорил о ней как об «обновлении марксизма» и «возвращении к марксистскому духу»[16], считал «кризис» и «проблематизацию марксизма» «большим достижением»[17], началом периода секуляризации доктрины[18]. К большому неудовольствию своего находившегося по другую сторону Альп друга и собеседника Лабриолы, он продолжал размахивать этими терминами.[19] «Очистив от всего, что не является в точном смысле слова марксизмом»[20], эта «другая» секуляризирующая проблематизация позволит марксизму снова стать адекватным практике пролетарской самоорганизации, получившей конкретное воплощение в революционном синдикализме[21]. Даже Масарик, типичный позитивист с неопределёнными «прогрессивными» и социалистическими симпатиями, завершал статью, положившую начало публичным дебатам о «кризисе марксизма», выводом о начале возможного возрождения если не марксизма, то, по крайней мере, социализма, который «обречён» на возрождение именно по причине продолжения существования капитализма и его последствий.[22]

---

15 Bernstein 1961, p. 25, 210.

16 Sorel 1982, p. 182.

17 «Текущий кризис научного социализма знаменует собой большой прогресс: он позволяет двигаться вперёд, освобождая мышление от оков» (Sorel 1982, p. 91).

18 Sorel 1982, p. 215.

19 «Сорель душой и телом прикипел к *кризису марксизма*, с пылом рассуждая о нём, разъясняя и комментируя его при любой возможности» (Labriola 1934, p. 179). Лабриола, внимательный и глубокий критик ревизионизма Сореля, Масарика и Бернштейна, хотя никогда и не признавал обоснованности утверждений о «кризисе марксизма», тем не менее соглашался с необходимостью «непосредственного и тщательного пересмотра проблем исторической науки» (Labriola 1970, p. 293). Он был противником и ортодоксии и ревизионизма, доказывая, что «поскольку эта теория по самой своей сути является критической, она не может существовать, применяться и развиваться, если не будет прилагать свой критический метод к себе самой» (Labriola 1934, p. 29). Он называл эту теорию «критическим коммунизмом» (Labriola 1966, p. 244).

20 Sorel 1982, p. 252.

21 «Действуя, рабочие формируют подлинную социальную науку, идут по пути, соответствующему основным, сущностным посылкам Маркса» (Sorel 1982, p. 90). Тридцатью годами позже, в гораздо более мрачные времена, Карл Корш пришёл к выводам, близким тем, которые Сорель рассматривал как результаты «кризиса марксизма» (Korsch 1973, p. 166–167).

22 По причине снижения уровня интеллектуальных дискуссий, произошедшего (особенно во Франции) вследствие двух десятилетий неистовой антимарксистской пропаганды, стоит процитировать окончание данной статьи, написанной немногим более ста лет тому назад: «Даже если бы марксизм полностью обанкротился, это не означало бы кра-

Когда в конце 1970-х Альтюссер объявил о том, что марксизм входит в полосу кризиса и что у такого перформативного утверждения есть освободительный аспект, он, как мы видим, не был первым на этом пути, вопреки тому, что сам, по-видимому, думал.[23] Эта амнезия, которая не должна удивлять у автора, никогда не придававшего особого значения чему-либо за пределами своего в высшей степени избирательного и галлоцентричного чтения Маркса, сопровождается, однако, упущением иного порядка. Альтюссер официально объявляет о кризисе марксизма фактически без единого упоминания о том, чт*о* является интеллектуальным Другим марксизма – о *капитализме*. Мы видим только беглое указание на парадокс различных путей, которыми идут компартии в условиях «беспрецедентного накала борьбы ... ведущейся рабочим классом и простыми людьми», вкупе с упоминанием «самого серьёзного кризиса из всех, которые знал империализм»[24]. А затем следует переход к серьёзным материям: к «теоретическому кризису в рамках марксизма»[25]. Предлагаемая реконструкция данного кризиса выглядит несколько странно, поскольку, «начавшись в 1930-х», кризис прошёл совершенно незамеченным автором книги *За Маркса*. Верный своим привычкам, Альтюссер хранит молчание о других диагнозах «кризиса марксизма», появившихся в тот период (Корша, заговорившего о нём не позднее 1931 года, и Анри Лефевра – в 1958-м)[26]. Более того, после нескольких замечаний о последствиях сталинизма, столь же схематичных, сколь и банальных,

ха социализма. Он имеет реальные основания в очевидных дефектах сегодняшнего общественного устройства, в его несправедливости и аморальности, в величайшей материальной, интеллектуальной и моральной нищете масс. Так что противники социализма ошибаются, если думают, что данный кризис так уж сыграет им на руку. Напротив, он может придать новые силы социализму, если его лидеры без колебаний устремятся к истине. Я чувствую себя обязанным это сказать, после того как указал на факты» (Masaryk 1898, p. 528).

23 И в своём выступлении на конференции в Венеции, и в неопубликованном при жизни тексте, где поднимается вопрос о кризисе марксизма (Althusser 1994a, p. 359–366), Альтюссер пишет, что данным понятием размахивают исключительно «враги рабочего движения» с целью «деморализовать» марксистов, провозгласив «крах» и «смерть» их теории (Althusser 1979, p. 225).

24 Althusser 1979, p. 226.

25 Althusser 1979, p. 228.

26 Текст Корша относительно хорошо известен (см. Korsch 1931). Тем более следует отдать должное ясному уму Лефевра, который в монументальном труде марксистской литературы XX столетия – *La Somme et le reste* – представил новаторский анализ «кризиса философии» (Lefebvre 1989, p. 9–151), и в частности «кризиса марксизма», являющегося одним из аспектов «кризиса философии» (p. 220). Этот анализ сопровождался многолетним исследованием конкретных обстоятельств подъёма голлизма, паралича левых и ФКП, а также разнообразными теоретическими материалами, сделавшими необыкновенно продуктивными изыскания Лефевра в последующие десятилетия, – труд, противоположный саморазрушительному и бесплодному молчанию Альтюссера.

в тексте долго обсуждается «открытие», сделанное, по-видимому, Альтюссером в этот момент: существование *лакун* и даже *загадок* в трудах Маркса (порядок изложения в *Капитале*, проблемы государства и организаций рабочего класса). Альтюссер, однако, посвятил этим вопросам один-единственный незаконченный текст, опубликованный посмертно.[27] Но в любом случае во всех этих текстах капитализм остаётся проблемой, которая полностью и упорно обходится вниманием. А что касается упоминаний о *борьбе масс*, рассыпанных повсюду, они являются не более чем ритуальными формулами, но не анализом той или иной конкретной ситуации или практики (или, в лучшем случае, только наброском такого анализа).

Контраст с кризисом XIX века в этом отношении действительно поражает. Беглого взгляда на вводные тексты достаточно, чтобы обратить внимание, как ясно Бернштейн, Сорель или Люксембург понимают сверхдетерминированность кризиса марксизма экстратеоретическими факторами (несмотря на разные выводы, к которым они приходят). Иначе говоря, если речь заходит о кризисе политики, связанной с именем Маркса, то в центре обсуждения оказывается прежде всего рабочее движение, условия которого постоянно и в высшей степени систематично здесь прослеживаются. Другими словами, прослеживается связь с фундаментальной трансформацией капитализма в конце века, произошедшей под влиянием, с одной стороны, борьбы рабочего класса, а с другой – возобновления цикла накопления, а также расширения избирательных прав, перехода к «монополистической» стадии после кризиса 1890–1895, империалистической экспансии, изменения роли государства и т. д.

Такое понимание «абсолютного» характера кризиса как момента, когда противоречия теории и форм её субъективного существования накладываются на изменяющуюся реальность её объекта, не в последнюю очередь связано с экстраординарной *продуктивностью*, проявившейся в ходе «исходного кризиса» марксизма. Этот кризис продемонстрировал явственную способность к переформулированию и реорганизации вопросов, в связи с которыми теоретико-практический комплекс марксизма создавался, а именно: интерпретация «экономических» трансформаций системы (дебаты о «крахе капитализма» и новых типах накопления); вопросы стратегии (роль парламента и массовых забастовок, профсоюзов и кооперативов); теория организаций рабочего класса (отношения партии и класса, место профсоюзов); и, наконец, имперские реалии новой стадии капитализма (милитаризм, колониальная экспансия, национальный вопрос). Если верно замечание Жерара Бенсусана, что начало Первой мировой войны и последовавшая

27 И заканчивающийся на вопросительной ноте, столь красноречиво отмечающей растерянность Альтюссера в этот период: «Потому что говорить о том, чем политика может быть, предполагает высказывать мнение о партии. Но что делают в партии, если не политику?» (Althusser 1994a, p. 512).

за этим катастрофа рабочего движения показали «объективные пределы» любой «оптимистической и продуктивной» интерпретации кризиса[28], представление о том, что именно в ходе текущего кризиса подготавливаются основания (*materials*), делающие возможным обращение катастрофы в революционное наступление[29], выглядит не менее оправданным.

Конец эры кризиса?

В свете сравнения не будет преувеличением перевернуть обычную схему восприятия современной истории. Не кризис конца XIX века обладал «вагнерианскими обертонами *fin-de-siècle*»[30], а кризис конца XX-го, который явился провозвестником сокрушительного поражения угнетённых и запустил «процесс дисэмансипации»[31] поистине эпохального масштаба. Если перформативность альтюссеровского текста доказала свою правомерность, то именно благодаря данному факту. Вовсе не будучи ограничен рамками «регионального кризиса романского марксизма» (как считали его первые оптимистические комментаторы), тесно связанный со спадом в массовых коммунистических партиях и неудачей еврокоммунизма[32], разрыв в истории движения рабочего класса (о котором заговорили в европейском контексте 1977 года) явился знаком общего изменения ситуации. И в данном случае неважно, что в свете современной топографии марксизма данный процесс оказался неравномерным, выявив новые зоны влияния [марксизма], сосредоточившиеся в англофонном мире.[33]

Дело ещё и в том, что, хотя Альтюссер первым заговорил о кризисе, он также затруднил его развёртывание и результативность вследствие узкого видения его глубинных причин, отсутствия исторического осмысления как на уровне марксистской теории, так и на уровне движения рабочего класса. Не в последнюю очередь это связано с «поверхностностью» как характерной чертой постмодернистского сознания, согласно Фредрику Джеймисону[34], и даже с настроением «пафоса» – тем самым феноменом, за который (по хорошо известному механизму «проективного смещения») Альтюссер критиковал *Тюремные тетради* Грамши и даже Ленина в том же самом тексте[35]. Всё это, передавая собой картину заме-

---

28 Bensussan 1985, p. 263.

29 Хотя бы так, что постепенно расчищают путь для «левой критики» ортодоксии на основаниях, гораздо более ясных, чем основания Сореля или даже Лабриолы.

30 Anderson 1983, p. 66.

31 Tosel 1996, p. 9–10.

32 Эту гипотезу Перри Андерсон выдвигает в книге Anderson 1983, p. 28–30, 68–81. См. ниже, в главе 4, обзор Алексом Каллиникасом её сильных и слабых сторон.

33 Определённо, это наименее спорная часть диагноза Андерсона.

34 Jameson 1991.

35 Althusser 1979, p. 235.

шательства непосредственно в ситуации поражения, приобрело особое значение в форме «подлинного *debandade*[36]»[37] с его чередой покаяний, актов отчаяния, ничем не сдерживаемых нигилистических страстей, в которых выразилось отступление марксизма в романском мире, особенно во Франции. Но верно и то, что – как показывает переписка данного периода – Альтюссер сознавал пределы своих возможностей и, с другой стороны, те требования, которые кризис уже поставил в повестку дня. Говоря о времени, когда необходимо обладать «конкретными знаниями, чтобы говорить о таких вещах, как государство, организации, "социалистические" страны"», он признавался:

> «Я не обладаю этими знаниями, и было бы необходимо, подобно Марксу в 1852 году, "начать с самого начала". Но – слишком поздно, учитывая мой возраст, усталость, упадок сил, а кроме того, одиночество»[38].

Чтобы осознать дистанцию, отделяющую нас сегодня от той ситуации, возможно, следует задаться вопросом: где мы находимся в отношении к этому одиночеству? Звучит ли его эхо в тишине и пустоте? Или оно открыто в другое одиночество – которое Альтюссер тоже имел в виду[39], – плодотворное, освобождающее одиночество, сходное с одиночеством, например, Макиавелли? Не претендуя на окончательный ответ, мои размышления, по крайней мере, стремятся придать некоторую последовательность альтернативной формулировке вопроса. В сущности, кризис марксизма уже позади, что ни в коей мере не означает, что марксисты могут облегчённо вздохнуть. В высшей степени «открытое» время, в котором мы живём, не исключает возможность новых поражений, чреватых полным распадом, но оно готовит по крайней мере некоторые из условий, необходимых для новой встречи марксизма и практики масс и, кроме того, для всеобъемлющей радикальной теоретической реконструкции.

Подобно дате инаугурационного акта (Венеция, 1977), можно назвать точно и дату окончания последнего кризиса марксизма. Начался он двенадцатью годами позже, почти день в день, в Берлине, и закончился в 1991 году в Москве, с крахом СССР. С середины 1970-х осуществлялся финальный акт капиталистической перестройки под знаком неолиберализма. Конец государств, отождествлявшихся с марксизмом и социализмом, положил конец и условиям кризиса марксизма, причём в двух отношениях, которые удобно обозначить как *субъективные* и *объективные*.

В субъективном аспекте конец государств, возникших после революций XX века, нанёс *coup de grace* организациям рабочего класса и массовым движениям, связанным с ними (даже тем массовым

---

36 «Панического отступления» (фр.) – *Прим. перев.*
37 Anderson 1983, p. 32.
38 Althusser 1994b, p. 528.
39 См.: Althusser 1999.

движениям, которые были критически или открыто оппозиционно настроены к движению рабочего класса). Вместе со сталинизмом и его наследниками заодно исчезли и разные «антисталинизмы». На самом деле, ударная волна 1989–1991 годов затронула всё движение рабочего класса в целом, включая социал-демократию, вкупе с большими частями коммунистических партий, реагировавших на устранение «коммунистического препятствия» путем отказа от того, что составляло основу их идентичности, и объединявшихся вокруг руководства новой формации, преимущественно в его империалистическом измерении. Продолжение существования коммунистических партий или партий, возникших непосредственно на их основе, заметное прежде всего в странах «периферии», не должно вводить в заблуждение. «Международное коммунистическое движение» ныне бесповоротно принадлежит прошлому, и само это продолжающееся существование, даже если оно имеет форму самой явной ностальгии, объясняется не столько остатками прошлого, сколько в гораздо большей степени результатом новых социополитических реалий (или реакцией на них), реалий, возникших в ходе трансформации капитализма в мировом масштабе.

В таких условиях вряд ли стоит удивляться исчезновению любой «ортодоксии», а также сопутствующей ей какой-либо «ереси», «гетеродоксии», учитывая, что данные понятия очевидно предполагают друг друга. В этом состоит определяющее отличие от предыдущих кризисов марксизма, когда на повестке дня прежде всего стояло одновременное переопределение понятий «ортодоксия» и «ревизионизм». Оба они опирались на общие реалии марксизма, который был идеологической и доктринальной отправной точкой для массовых организаций и государственных структур. Такое положение – вовсе не повод для радости, поскольку представляется, что оно свидетельствует о разрыве любых связей между марксизмом и организованными формами коллективной практики, без того чтобы их будущее казалось как-либо обеспеченным в существующих публичных институциях, особенно в системе высшего образования.[40] Однако – и это обратная сторона всякого вакуума – такая ситуация оставляет нерешённым вопрос о встрече «реконструированного» марксизма и новых форм освободительной борьбы, которые в рамках неолиберального капитализма существуют совершенно очевидно.

С этим одновременным коллапсом ортодоксии и ересей связана и ещё одна поразительная черта текущего выхода из кризиса: отсутствие осмысленных дискуссий в пространстве, продолжа-

---

[40] В частности, такова точка зрения Этьена Балибара, который, отбросив свои обычные противоречивые и двусмысленные формулировки, категорически заявляет: «Столетний цикл, о котором я говорю (1890–1990), отмечает конец *любой* взаимосвязи между философией Маркса и *любыми* организациями, и следовательно, в ещё большей мере, между этой философией и государством» (Balibar 1995, p. 118, курсив добавлен).

ющем осознавать себя в координатах марксизма (за одним исключением, о котором речь пойдёт ниже). Всё выглядит так, как если бы «тысяча марксизмов», о которой уважительно говорит Андре Тосель[41], сосуществовали в мирном соположении, в котором необходимость порождать противоречия кажется странным образом отсутствующей. Поскольку марксизм есть «разделяющая наука» и кризис в полной мере подтвердил такой его статус, это ясно свидетельствует об изменении огромной значимости с неоднозначными и противоречивыми последствиями. Среди них, конечно, первое – это ослабление, потому что именно в борьбе между различными направлениями марксизм обретает сами свои принципы, стройность теории, единственный источник легитимации. Это объясняет, кроме того, почему умиротворение теоретического поля, о котором идёт речь, строго соответствует его предельной фрагментации. С другой стороны, если согласиться с гипотезой о конце исторического цикла, то исчерпал себя тип конфликтности предшествующего периода, и именно по причине его конститутивной функции. Тогда мы можем оказаться свидетелями своего рода конца «кризисной формы» марксизма, неотделимого от конца конкретной «партийной формы».

В таком случае, формирующийся сегодня тренд можно рассматривать как медленное восстановление с нуля теоретической проблематики не просто в условиях поражения – *вся* история марксизма, начиная с самого Маркса, проходила под знаком поражения,[42] – но через изменение самого статуса марксизма как теоретико-практического комплекса. Ситуация сегодня – эта ситуация предельного разрыва между группами активистов, прагматически приспосабливающихся к фрагментированной практике, и теорией, окопавшейся на некоторых академических островках, где она стремится убедить людей в том, что социальные трансформации означают не что иное, как, например, хабермасовские коммуникативные действия или роулзовские принципы справедливости.

Кризис нового столетия

Более существенно, однако, то, что гипотеза конца исторического цикла «объективно» поддерживается трансформацией капитализма, которая, конечно, началась раньше 1989–1991 годов, но события тех лет придали ей необратимость. Подлинная сила ревизионизма Бернштейна, этого архетипа всех «постмарксизмов» в следующие 100 лет, состоит не столько в чисто теоретической убедительности его аргументов, сколько в чуткости к неизбежности изменений политики организаций рабочего класса, изменений, вызванных «пассивной революцией» капитализма, переживавшего

---

41 См. об этом ниже (глава 3).

42 А не только история «западного марксизма» ввиду разрушающего воздействия буржуазной культуры (в чём его и обвиняли), как пишет Андерсон (Андерсон, 1991).

империалистический период, прежде всего в двойном проявлении этой политики – в развившейся способности к социополитическому компромиссу в «странах центра» и в усилении колониального насилия, поддержанного военной экспансией, за пределами этого «центра», на периферии. Бернштейн тем самым решился отмести два важнейших принципа теории и практики рабочего класса в XIX веке. Первым был *экономический катастрофизм*, который оправдывал квиетизм ортодоксии. Казалось, экономический рост, последовавший за кризисом 1890–1895, должен был окончательно его опровергнуть.[43] Вторым – *бланкизм*, кодовое имя для традиций бунта рабочего класса, которые по-прежнему были глубоко укоренены благодаря памяти о Коммуне, революциях 1848 года и, возможно, в наибольшей степени[44], благодаря памяти о Великой революции и 1793-м годе. Бернштейн опирался исключительно на факторы, вытекавшие из нового равновесия системы, к которому привели её расширенное воспроизводство и ряд завоеваний трудящихся. Среди этих факторов – рост демократизации (который он полагал необратимым), вызванный расширением избирательного права в некоторых европейских странах и отменой законов против социалистов в Германии; сила быстро увеличившегося числа кооперативов и профсоюзов; рост среднего класса; увеличение сложности социальной структуры (особенно растущая неоднородность пролетариата); и, наконец, самый прозаический, но критически важный элемент умиротворения, на который делали ставку власть предержащие, – поддержка движением рабочего класса политики колониальной экспансии и защиты национальных интересов.[45]

Нет необходимости указывать на то, насколько – в отличие от этой открыто наступательной и способной к развитию позиции [Бернштейна] – слабым кажется ответ ортодоксии, прозвучавший –

43 В этом смысле формулировка Густафсона, без сомнения односторонняя, тем не менее содержит важную истину: «Ревизионистская тенденция 1890-х в конечном счёте являлась следствием циклического экономического бума, случившегося в начале того десятилетия» (Gustafsson 1976, p. 275–6).

44 Как подчёркивал Эрик Хобсбаум, в XIX столетии «якобинство» в глазах революционного рабочего движения представлялось ключом к разрешению проблем, порождённых поражениями 1848–1850 годов (Hobsbawm 1990, p. 40–41). В противоположность этому, несмотря на диаметрально разные установки, Сорель разделял с Бернштейном стремление покончить с остатками якобинской традиции, и это объясняет ту серьёзную поддержку, которую Сорель оказывал Бернштейну, несмотря на умеренность последнего и, что ещё более важно, его восхваления либерализма – худший грех с точки зрения теоретика революционного синдикализма. Вряд ли нас должно удивлять то, что мы снова находим старые перепевки отторжения «якобинского» понимания революции в постмарксизме 1980-х (см. Laclau and Mouffe 1985, p. 177–178).

45 Важно отметить, что Бернштейн завершает свой панегирик колонизации и немецкому экспансионизму утверждением, что «более высокая цивилизация в конечном счёте может потребовать бóльших прав» (Bernstein 1961, p. 178–179).

под знаком «Маркса ... против Маркса»[46] – со стороны душеприказчика Энгельса, человека, обладавшего величайшей независимостью ума и безусловной интеллектуальной честностью, – Каутского, но, на первых порах, и Люксембург[47] (с важным отличием позиции – решительно важным, конечно, – по вопросу о милитаризме и колониализме). Более того, восприятие первого кризиса марксизма в романском мире (Сорель, Лабриола) веско подтверждает это.

В данной связи постмарксизм, созданный в ходе последнего кризиса марксизма и нашедший свою библию в работе Шанталь Муфф и Эрнесто Лаклау[48], есть «бернштейнианство для бедных»; другими словами, это ревизионизм, который не осознаёт себя, а также заблуждается по поводу и своей новизны, и своего объекта. Результаты дискуссии, которую он инициировал (единственное исключение из тенденции к умиротворению марксистского поля[49]), оказались достаточно скудными как с точки зрения теоретической продуктивности, так и в отношении связи теории и практики. По одну сторону, уточнение языка, связанного с *гегемонией*, *множественностью субъективных позиций* и *радикальной, плюралистической демократией*, не может скрыть всё более явный призыв к либеральному здравому смыслу и фрагментации социальных практик, безжалостно проверяемых на прочность наступлением капитализма. По другую сторону, установка на подтверждение преданности основам теории, хотя часто и правомерная и иногда сопровождавшаяся ностальгией по возвращению к некоему мифическому «классическому марксизму», доказала свою неадекватность, столкнувшись с реалиями новой «пассивной революции» капитализма[50]; она также оторвана от коллективной практики как установка, защищаемая неоревизионистами. Так что последний по времени эпизод в цикле кризисов марксизма закончился скорее разочаровавшими итогами.

Тем временем капиталистическая реконструкция шла своим чередом. Крах социалистических государств открыл огромные пространства для её экспансии вовне. Отказ от социального компромисса кейнсианского периода обеспечил не менее значительные внутренние зоны для её проникновения. Рабочий класс во всём

46 Bernstein 1961, p. 27.

47 Не следует забывать, что книга *Реформа или революция* (Luxemburg 1970, p. 33–90) основана по большей части на аргументах Каутского, к которому Люксембург была очень близка в то время, в том числе и лично. Только в связи с дискуссией о массовой забастовке, разгоревшейся после бельгийских событий 1902–1903, и ещё позднее, после русской революции 1905 года, левое крыло партии (Люксембург, Меринг, Либкнехт) постепенно отошло от каутскианского центра.

48 См.: Laclau and Mouffe 1985.

49 См., в частности, Callinicos 1989, Geras 1990, Wood 1998 [1986]. Важно отметить, что и неоревизионисты, и их оппоненты представляют исключительно англофонный мир, и это ещё один знак смещения главных зон марксизма за пределы Южной Европы.

50 Интерпретацию трансформации капитализма через призму этого грамшианского термина см. в: Kouvelakis 1996.

мире переживает опыт травматической репролетаризации. Национальные государства стремятся перестроить свои формы вмешательства так, чтобы наилучшим способом удовлетворять новым требованиям накопления [капитала], а в это время устанавливается новый империалистический порядок, не имеющий более противовеса в виде обществ другого типа. При столкновении с этой реальностью, внятно подтвердившей диалектику континуальности и дисконтинуальности, которая характерна для капитализма, возникает вопрос: означает ли это, что начинает подтверждаться тезис Фредрика Джеймисона, согласно которому «капитализм эпохи постмодернизма неизбежно вызовет к жизни в противовес себе марксизм эпохи постмодернизма»[51]?

Многие факты наводят на мысль, что это действительно так. Безымянная в момент своего триумфа, упорно прятавшаяся под маской понятия «рыночная экономика», система всё чаще называется своим подлинным именем. Немногие сегодня подвергают сомнению правомерность применения понятия «капитализм» к реальности, распространяющейся на всю планету, и к кричащим противоречиям, которые она несёт в себе. Неслучайно, что именно в этих условиях марксизм движется в сторону «когнитивного картографирования», к которому призывал Джеймисон, когда формулировал свою гипотезу о постмодернизме как культурной логике позднего капитализма.[52] Будь то недавние работы о текущем кризисе капитализма, изучаемого в исторической среднесрочной *durée*[53], как в исследованиях Роберта Бреннера, Жерара Дюмениля и Доминик Леви; или «историко-географический материализм» Дэвида Харви; или предложенная Бенедиктом Андерсоном интерпретация феномена национального; или изучение постмодернизма как «культурной логики позднего капитализма», начатое Джеймисоном[54], – марксизм, безусловно, продемонстрировал способность мыслить настоящее, которое – хотя и не гарантирует будущего – даёт наилучшее опровержение предсказаниям краха и смерти. И ещё кое-что: обозначение системы её [подлинным] именем является на самом деле и условием и знаком, указывающими, что – субъективно говоря – нечто другое стало возможным. Требуя, конечно, необходимой работы самокритики, поражение тем не менее начинает преодолеваться. Возобновление социальной борьбы во всём мире, ставшее очевидным с середины 1990-х (от Кореи до Чьяпаса), в том числе декабрьское движение 1995 года во Франции, левый поворот в Латинской Америке, разворачивание антиглобалистской мобилизации после событий в Сиэтле, неопровержимо свидетельствует о том, что новый капиталистический порядок, созданный при неолиберальной гегемонии, начал переживать необратимый кризис. Нет сомнений, что будущее марксизма, который

---

51 Jameson 1993, p. 195.

52 Jameson 1991, pp. 399–418.

53 Длительности (фр.) – *Прим. перев.*

54 Список трудов этих авторов см. в *Библиографии* в конце данной книги.

всегда платил дорогую цену за свой статус кризисной теории *par excellence*, будет определяться здесь, в терпеливом воссоздании предпосылок коллективной борьбы за освобождение.

Библиография

Ленин В. (1969 [1909]) *Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии*, Москва.

Андерсон П. (1991 [1976]) *Размышления о западном марксизме*, Москва [Электронный ресурс] Точка доступа: http://scepsis.ru/library/id_1818.html.

Althusser, Louis (1979 [1977]) 'The Crisis of Marxism', transl. G. Lock, *Il Manifesto, Power and Opposition in Post-Revolutionary Societies*, London: Ink Links.

Althusser, Louis (1991 [1977]) 'On Marx and Freud', transl. W. Montag, *Rethinking Marxism*, 4, 1: 17–30.

Althusser, Louis (1994a) *Écrits philosophiques et politiques*. T. I, Paris: Stock/IMEC.

Althusser, Louis (1994b) 'Marx dans ses limites', in Althusser 1994a.

Althusser, Louis (1999a [1995]) *Machiavelli and Us*, transl. G. Elliott, London: Verso.

Althusser, Louis (1999b [1988]) 'Machiavelli's Solitude', in Althusser 1999a.

Anderson, Perry (1983) *In the Tracks of Historical Materialism*, London: Verso.

Balibar, Etienne (1991) *Écrits pour Althusser*, Paris: La Decouverte.

Balibar, Etienne (1995 [1993]) *The Philosophy of Marx*, transl. C. Turner, London: Verso.

Bensussan, Gerard (1985) 'Crises du marxisme', in Labica & Bensussan (eds.) 1985.

Bernstein, Eduard (1961 [1899]) *Evolutionary Socialism*, transl. E. Harvey, New York: Schocken Books.

Besnier, Bertrand (1976) 'Conrad Schmidt et les debuts de la litterature economique marxiste', *Histoire du marxisme contemporain 1976*.

Bidet, Jacques (1988) 'Sur l'epistemologie du jeune Croce. A propos du debat Labriola / Croce sur la valeur, 1896–1899', *Labriola d'un siècle à l'autre*, ed. by Georges Labica and Jacques Texier, Paris: Meridiens-Klincksieck.

Callinicos, Alex (1989) *Against Postmodernism*, Cambridge: Polity.

Geras, Norman (1990) *Discourses of Extremity: Radical Ethics and Post-Marxist Extravagances*, London: Verso.

Gustafsson, Bo (1976) 'Capitalisme et socialisme dans la pensee de Bernstein', *Histoire du marxisme contemporain 1976*.

Hobsbawm, E.J. (1990) *Echoes of the Marseillaise: Two Centuries Look Back on the French Revolution*, London: Verso.

Jameson, Fredric (1991) *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso.

Jameson, Fredric (1993) 'Actually Existing Marxism', *Polygraph*, 6–7: 170–195.

Korsch, Karl (1973 [1931]) 'Crise du marxisme', *L'Anti-Kautsky, ou la conception matérialiste de l'histoire*, Paris: Champ Libre.

Kouvelakis, Eustache (1996) 'Le postfordisme, une lecture à partir de Gramsci et Foucault', *L'ordre capitaliste*, Paris: Presses Universitaires de France.

Kouvelakis, Eustache (2000) 'D'un congres à l'autre: Marx fin de siècle', *Marx 2000*, Paris: Presses Universitaires de France.

Labriola, Antonio (1934 [1899]) *Socialism and Philosophy*, transl. E. Untermann, Chicago: Charles H. Kerr.

Labriola, Antonio (1966 [1896]) *Essays on the Materialistic Conception of History*, transl. Ch. Kerr, New York: Monthly Review Press.

Labriola, Antonio (1970 [1902]) *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris: Gordon & Breach.
Laclau, Ernesto, Mouffe Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
Lecourt, Dominique (1973) *Une crise et son enjeu. Essai sur la position de Lénine en philosophie*, Paris: Maspero.
Lefebvre, Henri (1989 [1959]) *La Somme et le reste*, Paris: Meridiens-Klincksieck.
Lidtke, V.L. (1976) 'Bernstein et les premises theoriques du socialisme', *Histoire du marxisme contemporain 1976*.
Luxemburg, Rosa (1970 [1899]) 'Reform or Revolution', *Rosa Luxemburg Speaks*, ed. M.-A. Waters, New York: Pathfinder Press.
Masaryk, T.G. (1898) 'La crise scientifique et philosophique du marxisme contemporain', *Revue Internationale de Sociologie*, 6.
Sorel, Georges (1982) *La Décomposition du marxisme*, Paris: Presses Universitaires de France.
Tosel, Andre (1996) *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris: Kime.
Wood, E.M. (1998 [1986]) *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism*, London: Verso.

Перевод с английского *Владислава Софронова*

Перевод выполнен по изданию:

Kouvelakis S. The Crises of Marxism and the Transformation of Capitalism // Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis (eds.) *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden – Boston, 2008 (Historical Materialism Book Series, Vol. 16). P. 23–38.

КАКИМ МОЖЕТ БЫТЬ СООБЩЕСТВО ПОСЛЕ КРАХА КОММУНИЗМА, НА ВОЛНЕ ПОДЪЁМА КОММУНИТАРИЗМОВ?[1]

Жан-Люк Нанси

Вопреки словам Сартра, коммунизм сегодня больше не является «непреодолимым горизонтом нашего времени». Но обязывает ли крушение системы, которая выдавала себя за него, быть в трауре по идее сообщества? Существует ли альтернатива обычному ходу событий? Обречены ли мы оставить идею сообщества на откуп коммунитаризмам, не дающим покоя истерзанной планете? Если кажется, что коммунисты вынуждены молчать (перефразируем мы название пьесы, поставленной Жан-Пьером Венсаном в рамках фестиваля в Авиньоне), то сообщество продолжает искать свой голос согласно текстам Витторио Фоа, Мириам Мафаи и Альфредо Райхлина). Даже принимая во внимание многообразие суждений об идентичности, внезапный всплеск реакционных национализмов, появление всё новых и новых «проигрывающих радикалов», неспособных, как говорит Ганс Магнус Энцесбергер, артикулировать «я» и «мы», то есть индивидуальное в коллективном, и при этом переходящих к худшим губительным действиям, в которых отсутствуют концептуальные инструменты. В 1986 году книга Жан-Люка Нанси *Непроизводимое сообщество* (*La communauté désœuvrée*) обозначила поворот в размышлениях о коммунизме в связи с советским коммунизмом. «Наиболее важным и болезненным свидетельством современного мира ... является свидетельство растворения, распада или потрясения сообщества», – пишет философ в первых строчках этой книги. «Гуманитарный коммунизм» в ней представлен как путь, который следует скорее внедрять, а не переизобретать «бытие-сообща» и сопротивляться завершённости замысла сообщества. Позже глобализация вызвала иллюзорное развитие, удостоверив тем самым появление глобализированного сообщества, тогда как цифровая революция позволила смутно различить появление виртуального сообщества.

Как осмыслить «бытие вместе» во времена, когда каждое сообщество хочет отдать должное своей уникальности? Эта беседа будет интересна всем, кто не отказался от требования совместного мира.

Философ Жан-Люк Нанси преподавал в Университете Марка Блоха в Страсбурге с 1968 по 2001 и в качестве при-

[1] Публикуемые в данном номере тексты Жан-Люка Нанси предоставлены самим автором и публикуются с его любезного согласия. – *Прим. ред.*

глашённого преподавателя в университетах Берлина, Сан-Диего, Беркли, Калифорнийском университете в Ирвайне. Он является соруководителем серии «La Philosophie en effet» в издательстве *Galilée*, где он опубликовал большинство своих работ. По проблеме сообщества Жан-Люк Нанси опубликовал *Непроизводимое сообщество* (*La communauté désœuvrée*, 1986, издатель Кристиан Буржуа, 2000 – 3-е изд.). За этой работой последовали *Явка в суд* (*La Comparution*) в соавторстве с Жан-Кристофом Байи (1991) и *Бытие единственное множественное* (*Etre singulier pluriel*, 1996). Среди его последних произведений: *Философские хроники* (*Chroniques philosophiques*, 2004); *Снятие ограды – деконструкция христианства, 1* (*La Déclosion – déconstruction du christianisme, 1*, 2005); *Засыпание* (*Tombe de sommeil*, 2007); *Просто невозможно* (*Juste impossible*, 2007) и др.

Николя Трюон. Вы один из тех немногих философов, кто не отказался от совместного, коллективного, от *бытия-вместе* или *бытия-с*, если пользоваться вашими категориями, но при этом используете их не наивно и без оглядки, в отличие от тех, кто не смог извлечь уроки из двадцатого века. В статье, посвящённой вам, философ Ален Бадью, защищающий в коммунизме то, что некоторые считают невозможным оправдать, говорит, что вы, я цитирую, «в некотором смысле, последний коммунист». Потому что вы написали в 1991 году, что «коммунизм – это архаическое название такого мышления, которому ещё предстоит случиться». Итак, являетесь ли вы последним коммунистом и в чём это выражается?

Жан-Люк Нанси. Я не был коммунистом, но, возможно, стану им? По крайней мере, это следует из данной фразы. Мышление, которому ещё предстоит случиться? Почему бы нет? Мне не нравится в этой цитате прилагательное «архаический». Но предположим следующее: есть некоторый архаизм, сцепленный со словом «коммунизм». Жан-Пьер Венсан показал это на сцене в постановке «Молчание коммунистов». На основании реальных писем активистов или бывших активистов мы представляем, как они сознательно пришли к переживанию драматизма истории, оставляющей их перед будущим, в котором, им кажется, будущее отсутствует, в то время как прошлое слишком весомо, чтобы позволить будущему открыться. Размышляя об этом, мы можем прийти к выводу, что слово «коммунизм» ни разу не было поставлено под вопрос. Это слово приклеено к коже политических активистов как этикетка, об этимологической ценности которой не задумываются. Если искать в словаре значение слова «коммунизм», даже не знаю, что можно найти: вероятно, то, что это слово происходит от *commun* – совместное – и означает, в соответствии с моделью всех «измов», направление мысли или учение, которое выступает за совместное. Как, например, можно сказать «фестивализм» – и это будет направление, выступающее за практику или культ фестивалей. Когда мы используем слово «коммунизм», речь должна идти о совместном,

и как раз это ускользает от нас, когда мы вспоминаем о нём. Вы вспомнили фразу Сартра о том, что коммунизм – это «непреодолимый горизонт нашего времени». Коммунизм сегодня мог бы быть названием для отсутствия горизонта, что характеризует наше время. Он не будет горизонтом, потому что его нельзя обозначить и ориентироваться на него. Но это, быть может, преимущество, когда нет горизонта! Фраза Сартра предполагает, что, когда мы говорим о «коммунизме», у нас уже есть понятие о том, что же такое это «совместное». Таким образом, я охотнее соглашусь с тем, что мы о нём ничего не знаем. Мы поняли, что требование совместного может оказаться в высшей степени опасным, но мы также поняли, и, на мой взгляд, со временем будем понимать это ещё лучше, что отсутствие общих перспектив настолько же губительно.

Н. Т. Кстати, напомните, пожалуйста, почему ваша книга *Непроизводимое сообщество* была неправильно понята и плохо встречена в Германии...

Ж.-Л. Н. Когда в 1980-е эта книга была переведена на немецкий, первый отзыв на неё в одном левом берлинском журнале огорчил меня настолько, что я полюбил этот журнал и поехал преподавать в этот город. В статье, которая называлась *Фюрер возвращается*, говорилось, что я выношу диагноз нашему обществу, разоблачая разрушение социальных связей, но предложенное мной решение ужасно, поскольку я предлагаю сообщество. Следует знать, что немецкое слово *Gemeinschaft,* которое обозначает общину, существенно отличается от *Gesellschaft,* означающего общество. То есть *Gemeinschaft* использовалось во времена нацизма в составном слове *Volksgemeinschaft* для обозначения народной общины. Но чтобы обвинять меня в том, что я предлагаю в том или ином виде нацизм, и нападать на слово «сообщество» с такой силой, надо было не читать книгу или действительно плохо её понять. Потому что я предлагал как раз помыслить сообщество иначе, чем по модели *Gemeinschaft*, выработанной в начале XX века социологом Фердинандом Тённисом, в которой противопоставляются *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, община и общество, связь в общине как переживаемая изнутри и связь в обществе, воспринимаемая как внешняя по отношению к индивиду.

Н. Т. После крушения коммунизма это привело к появлению разнообразных понятий: бытие-сообща, бытие единственным множественным и, совсем недавно, бытие-вместе?

Ж.-Л. Н. Крушение коммунизма не является крушением связности. Это было крушение того, что пыталось представить себя как нечто, у чего нет точек пересечения с сообществом, как нечто противоположное – как способ ещё больше разрушить сообщество. Можно даже сказать, что термин «коммунизм» открывал совместное с помощью коллективного, если использовать понятие коллективного в его обобщающем значении, в значении зависимости от внешнего, а не внутреннего характера связи, как в случае сообщества. Но коммунизм как требование обустроить бытие

иначе, то есть сообща, на самом деле так же не нов, как и любая теория социального договора. Оно (требование) уже очевидно присутствует, в некотором виде, у Руссо. Оно есть уже в эпоху Французской революции, когда термин «коммунизм» только начинает использоваться, как и «распределение» («раздел») и «обобществление». Появление этих терминов и желаний того, что они выражали, – это ответ на чувство определённой потери. Потери всего того, что могло бы служить различными горизонтами, такими как семья (в широком смысле), религиозное сообщество или сообщество на основании общего языка. Именно тогда уходили от мира, в котором в действительности никогда не существовало индивидуальности.

Н. Т. Родилось ли требование совместного, на ваш взгляд, одновременно с появлением индивидуальности?

Ж.-Л. Н. Грубо говоря, с момента своего появления индивидуальность чувствовала себя плохо... Это, кстати, интересный аспект работы *Об общественном договоре* Жан-Жака Руссо, большая часть которой посвящена установлению того, что лежит в основе общественной организации с индивидами в качестве центра тяжести. Руссо хотел, чтобы каждый сохранял свою мощь, всё ещё целиком разделяя её с другими и получая от них силу и безопасность, обеспеченные договором. Но это наиболее внешний аспект договора, который должен быть интериоризован. В самом конце *Общественного договора* Руссо вставляет достаточно длинную главу, которая называется «О гражданской религии». Он разъясняет, что нужна гражданская религия, чтобы «гражданин сердцем воспринял» весь общественный договор в его целостности. Это означает, что всё, что было до сих пор выработано, например теория суверенности народа и теория законности, не является тем, что можно «воспринять сердцем»... Об этом много спорили в последнее время в связи с французской моделью республики: что могло бы стать «гражданской религией», то есть, согласно неточной этимологии слова «религия», тем, что могло бы создать гражданскую связь, которая стала бы для неё внутренней? Если говорить более категорично, то, учитывая недостаток наших ожиданий по поводу распределения благ, пожалуй, всегда следует исходить из допущения: мы говорим себе, что поскольку есть индивиды, надо их объединить.

Этот вопрос можно поставить только в мире модерна, который начинался с великих политических теорий Макиавелли, Бодена, Локка, Гоббса... Его постановка связана также с размышлениями о частной собственности, точнее, о том, на чём она основана в обществе, – о праве на частную собственность. Но во всём этом уже предположено существование индивида. В действительности предполагается не индивидуальность, а совместное. Может быть, если заново писать историю человечества, то нужно было бы исходить из начала сообщества, коллективности, так было бы точнее. Многие, я предполагаю, видели фильм Жан-Жака Анно «Борьба за огонь» («La guerre du feu»), основанный на одноимённом романе Жозефа

Рони-старшего. Схема повествования целиком эволюционна: вначале герои почти не говорят и лишь издают урчание, потом постепенно учатся языку, любви, нежности... В этой эволюции заключается ошибка: на самом деле то, к чему приходят в конце фильма, в реальности дано сразу, потому что это и есть человечность! То, что после этого была эволюция, получается само собой. Но человеческий род начинается с говорения, и с говорения на разных языках.

Н. Т. Быть множественным, таким образом, предшествует тому, чтобы быть единственным?

Ж.-Л. Н. Всё начинается во множественном, это единственное возможное предшествующее. Первым в нашей истории является совместное. Частное, индивидуальное всегда возникает позже, намного позже. Несомненно, наиболее очевидным образом оно возникло внутри западной цивилизации, в эпоху Ренессанса. В том, что антропологи называют холистическими обществами, то есть в обществах, которые действуют как целое, вряд ли существовали индивидуальности в таком виде, как мы определяем их сегодня. Разложение холистических обществ сопровождалось запросом на установление связи. Самое удивительное, что современный мир всегда ставил этот вопрос связи исходя из представления, что изначально её не было, что мы находимся в ситуации войны всех против всех. Как же с этим быть? То, что меня интересует на самом деле: почему мы всегда одни против других?

Н. Т. Поэтому, кстати, вы предлагаете понятие «бытие-вместе», чтобы помыслить совместное сегодня? Вы можете нам объяснить, что вы под этим понимаете?

Ж.-Л. Н. Есть много регистров. «Бытие-вместе» – это, прежде всего, французский перевод немецкого слова. Прошу прощения у тех, кто не говорит по-немецки, но в философии часто используют немецкий язык с его способностью составлять слова. *Mitsein*, бытие-вместе, является словом, которое было придумано и использовано как понятие Хайдеггером. Я оставляю в стороне все вопросы, которые появляются при упоминании имени Хайдеггера. Он употребил слово *Dasein,* которое по-немецки задолго до него означало «существование» или «существующий», или, дословно «быть-тут». Он предложил заменить им слово «человек». Для Хайдеггера *Dasein*, то есть человек, в своём основании *mit* – с, вместе. Таким образом, *Mitsein*, быть вместе, конститутивно для *Dasein.* На французском, конечно, это звучит не так хорошо. Я не люблю вынужденно использовать выражения, подобные «быть с», «быть вместе» или «быть сообща», в которых есть свои оттенки объединения, они жаргонны и могут поставить в затруднительное положение... Тем не менее этот путь неизбежен ввиду определённой недостаточности французского языка. В данном случае недостаток состоит в том, что употребление слова «сообщество» неизбежно вызывает беспокойство или подозрение: слишком коммунистически, слишком по-христиански и т. д. Мне понравилось, что *Mitsein* у Хайдеггера – это изобретение и почти философская провокация, которая в дей-

ствительности не разработана и не использована до конца. Надо хорошо понять *mit*, то есть «вместе».

На этот счёт я обязан заметить технический момент: *mit* (вместе) должно пониматься в экзистенциальном, а не в категориальном смысле. «Вместе» в категориальном смысле означает всего лишь «один возле другого», как вот эти бутылки с водой рядом *с* часами и *с* микрофоном на столе... В экзистенциальном смысле это основополагающее понятие существования. В истории философии первым этот смысл ввёл Хайдеггер. Философию никогда не интересовало «вместе». Для философии «вместе» – это «один возле другого». Иначе говоря, ему недостаёт внутреннего: именно здесь мы сталкиваемся с вопросом о внешнем и внутреннем. Когда внутреннее представлено как поглощённое субъектом, по сути «вместе» отсутствует: существует представление, что внутри личности всё некоторым образом сплавлено. Но остаётся ещё выяснить: имеется ли это «вместе» во мне самом, внутри моей личности? Ну конечно же да! Во мне, например, присутствуют другие личности. Есть мои родители, бабушки, дедушки, братья и сестры... Есть преподаватели, люди, которых я встречал, события, которые произошли,– это всё вместе. Но оно не сплавлено в одно единство. В чём бы тогда оно выражалось? Таким образом, «вместе» – хорошее слово, чтобы выйти за пределы оппозиционной пары картезианского пространства – чётко разделённых внутри/вовне.

«Вместе» – это собирание и близость. Французское *avec* происходит из латинского: это слияние *apud hoc*, которое означает «возле». Это одновременно и близкое, и самое близкое. Но самое близкое – это также то, что требует дистанции, потому что если уплотнить больше, подавляются оба. Здесь мы подходим к очень важному вопросу: может ли и должно ли любое сообщество представлять себя как совместное подавление? В современном мире всё происходит так, как если бы мы не были способны мыслить иначе, чем используя эту бинарную альтернативу: или раздробленность, или подавление. При таком условии внутреннее неизбежно приводит к смешению, сжатию и, в конце концов, к подавлению. Но «бытие-вместе» всегда дано заранее. И «бытие-вместе», напротив, определяет то близкое расстояние, которое позволяет нам оставаться целостными субъектами и иметь связи, которые не были бы возможны без минимальной дистанции.

Н. Т. Как это «бытие-вместе» проявляется в повседневной жизни? Вы часто упоминаете для объяснения пример с метро...

Ж.-Л. Н. На самом деле я люблю не только пример с метро, но и сам опыт пребывания в нём или в поезде, поскольку я не парижанин, а страсбуржец. В общественном транспорте (заметьте, общественном, *en commun*) я привык наблюдать за людьми. В действительности три четверти времени там практически ничего не происходит, но лишь потому, что этот «испытательный полигон» слишком мимолётен для возможного опыта «вместе». Мы немного рассматриваем друг друга, что-то чувствуем, очень быстро даём со-

циальные характеристики: он молод, она стара, она богата, он беден, хорошо или плохо одет и т. д. Когда вы достигаете определённого возраста, я тоже это испытал, некоторые хорошо воспитанные молодые люди уступают вам место: в этот момент вы понимаете, что с вами что-то произошло! Однажды в Страсбурге, в поезде, девушка в хиджабе уступила мне место. Знаки социальности или цивилизованности совершенно разные. Происходит множество вещей, о которых мы даже не думаем и которые связываются с некоторым количеством социальных необходимостей, возможностей и невозможностей (например, табу на прикосновение).

Я не превращаю общественный транспорт в место метафизического опыта, но он несёт в себе много того, о чём можно сказать «вместе». Как и улица – но это уже менее закрытое пространство, в некотором роде сцена. Есть более или менее благоприятные пространства для опыта «вместе». Урбанисты думают, очевидно, о тех местах, которые могут облегчить пересечения и встречи, но такие задачи не решаются так просто. Иногда создают место, но ничего не происходит: люди встречаются в других местах вследствие непредвиденности передвижения, направления, которое нельзя задать. «Бытие-вместе» можно попробовать на вкус, испытать, иметь его чувственный опыт. Конечно, можно считать, что этого слишком мало и что это отвлекает нас от рассуждения о настоящих социальных и политических вопросах... Но среди общей выморочности больших моделей, можно, исходя из данной первичной реальности, снова начать мыслить общество.

Н. Т. В *Листках гипноза* Рене Шар пишет: «Нашему наследству не предшествовало никакое завещание». Вы пережили май 1968 как раз со страсбургскими ситуационистами и впоследствии имели опыт жизни в коммуне. Явилось ли чувство потери определяющим для вашего мышления?

Ж.-Л. Н. Да, я полностью пережил это, но я ничего не потерял! И никому не удастся нас лишить этого, даже если бы кто-то и хотел. Но поскольку мы говорим о наследстве, я согласен принять формулу Рене Шара. Нет, у мая 1968 не было никакого завещания. Никто не сказал: «Вот руководство по использованию». Использованию чего, в первую очередь? Есть столько вещей из 1968-го, интенсивное социальное и политическое движение, как французское, так и европейское и общемировое... Во всяком случае для меня, как и для всей группы страсбургских ситуационистов, это стало чем-то вроде подъёма. Я не буду говорить ни о восстании, ни о революции, но только об интенсивном чувстве необходимости отказаться от любых моделей и известных схем общности, включая коммунизм. К тому же у некоторых коммунистов в этот значимый период разногласий и разрывов 1968-го появилось пространство для манёвра. Самым важным во всём этом была необходимость высвободить различные убеждения от каких бы то ни было форм связности. Это происходило, как мы знаем, в ситуации праздничной, радостной спонтанности, через противопоставление

всему запрещённому, но наиболее важным было, я думаю, чувство, что более ни одна из форм не находится в нашем распоряжении. Я буду настаивать на этом, поскольку обязан ситуационистам своим пониманием того, что есть моменты, когда все формы становятся бесформенными или деформированными и когда не надо спешить всё тотчас же реформировать. Как раз данный аспект 1968-го неизменно вызывает следующий вопрос: но как же, что же вы хотите, вы ничего не хотите? ... Я не отдавал приказы, не навязывал образцов, но я думаю, что мы предчувствовали ловушку, которая присутствует в любом притязании на основание чего бы то ни было. Очевидно, с этим трудно смириться: как отказаться от установления чего-либо, не участвуя в то же время в разрушении? И тем не менее такая форма без формы представляет собой, по меньшей мере, набросок некоторого пространства, в котором надо пытаться мыслить. Не основывать, говоря философским языком, означает не быть в онтологии. Или же это означает понимать, и тут я вернусь к Хайдеггеру, что бытие в онтологическом смысле – это глагол, а не существительное. Серьёзный урок, преподанный нам Хайдеггером, относительно бытия и существования можно резюмировать следующим образом: бытие – это глагол. Если вы строго придерживаетесь всех следствий из этого высказывания, вы увидите, что они важны. Например, если я говорю, что бытие – это глагол, то это означает, что «бытие-вместе» – это действие. Это, далее, означает, что недостаточно сказать: «я нахожусь тут вместе с вами». «Вместе» необходимо каждый раз заставлять существовать! Хайдеггер даже говорит, что нужно понимать этот глагол как переходный, что грамматически невозможно как во французском, так и в немецком языке.

Н. Т. Является ли искусство, и живой спектакль в частности, для вас одним из средств «бытия-вместе»?

Ж.-Л. Н. Нет средств, «чтобы» быть сообща, поскольку мы уже сообща. Но можно задаться целью выразить это бытие-сообща. То есть придать ему форму. Мы не можем обойтись без форм. Они не только являются внешними знаками, но и условием существования. Поэтому мы всегда действуем во множестве форм, некоторые из них материальны, техничны, обиходны, а иные можно назвать эстетическими или художественными. Я считаю, что надо быть очень бдительными, то есть подозрительными, относительно таких слов, как «искусство» или «эстетика», которые могут иметь значение «декоративного». Важно присутствовать не в украшении, а в сценографии. Искусство не является средством чего бы то ни было, это название для множества жестов, которыми человек формирует, формируется сам и придаёт форму миру, в котором он живёт. Те, кто пытался гравировать или разукрашивать стены пещер, равно как и те, кто, можно не сомневаться, в то же самое время танцевал, пел или дул в ракушку, находились у истоков множественного в человеческом проявлении, которое было также множественным искусств. Они придали форму миру. Сегодня мы больше не имеем форм для

совместного (*le commun*), для всех искусств, у нас больше нет заданных, канонических, допустимых форм. Напротив, искусство ищет себя в вопрошании о самом себе и о формах, которые могут доходить до того, чтобы ставить под вопрос всякую форму, всякое соответствие, даже ценой бесформенности или деформации. В последнее время, например, фестиваль в Авиньоне вызывал активные дискуссии на этот счёт.

Н. Т. Но разве искусство не представляет собой форму «деятельного сообщества», в тоне заглавия вашего знаменитого труда, способ проявить бытие-вместе через произведение?

Ж.-Л. Н. Искусство – это одно из наиболее совместных пространств, поскольку, и я настаиваю на этом, оно не является ни социальным, ни политическим. Часто можно услышать противоположное. Со своей стороны я допускаю, что искусство может играть какую-то роль в политике, но его целью не является непосредственное участие в политике. Среди наименее поддающихся определению терминов «искусство», возможно, находится на первом месте. Тем более что речь идёт не об одном искусстве, а о множестве. Это совсем недавнее понятие, уходящее корнями в XIX столетие. Искусство – это слово для обозначения совокупности творений формы, не имеющих законченности в практике, по сути, не имеющих иной законченности, кроме самих себя. И эта законченность такова, что зачастую мы узнаём в ней себя. Каждая эпоха имеет свои формы, которые представляют собой знаки, переходящие от одних к другим и делающие так, что мы взаимно узнаём в них друг друга. Мы все способны слушать музыку Баха или Бетховена, рассматривать картины Рафаэля или Делакруа. Это представляет собой знак, позволяет циркулировать смыслу между нами. С меньшей уверенностью и меньшим волнением мы можем распознать приглашение к чему-то подобному в произведениях, представленных сейчас в Авиньоне. Некоторые могут поддаться искушению заявить: «Я не слушаю ничего, что было написано после Бетховена» или «Я не слушаю ничего после Булёза»... Немногие из присутствующих здесь узнают себя в классическом балете, тогда как современный танец скажет им намного больше своим способом интерпретации тела. Конечно, есть формы, в которых мы узнаём себя в той или иной мере. Но искусство обозначает то пространство общих форм, в которых мы нуждаемся, чтобы существовать.

Н. Т. Как раз после 11 сентября вы написали, что «зияние, которое тогда формировалось, – это зияние смысла, истины или ценности». В *Противостоящем сообществе* (2001) вы объясняете это таким образом: «В мире, унифицированном глобализацией, где сообщество противостоит самому себе, именно это следует беспрестанно мыслить, и единственно через легитимные категории мятежа и борьбы с несправедливостью»...

Ж.-Л. Н. Мятеж против несправедливости, а также необходимость всё время переосмысливать, что означает справедливость (поскольку она не является чем-то данным), являются теми импе-

ративами, которые следует принять в их абсолютности и которые не может схватить никакая форма. Я уверен, что политика, и как раз сейчас мы это понимаем, больше не является формой. Она является пространством организации, регулирования, исходя из которого становятся возможными решения. Завершается эпоха, когда политика всегда хотела говорить о принятии всякой коллективности в больших формах. Это могла быть форма государства, государства-нации или суверенного государства, то есть такая, которую она философски и политически обосновывала вместе с великими монархиями. Позже у Руссо эта форма трансформировалась в суверенитет народа и демократию и одновременно в требование гражданской религии, о которой мы только что говорили. Требование новой формы, которую можно было бы апроприировать, вылилось в ожидание того, что в явном виде можно найти у Маркса, – исчезновение политики как отдельной инстанции и отмирание государства. Я думаю о фразе Маркса: «Политика как инстанция, которая насыщает социальным существованием все сферы, должна исчезнуть». Иначе говоря, государство как государство должно исчезнуть, и всё общество должно стать для себя самоорганизацией. Таким образом, именно согласно этому представлению политика продолжает осмысливаться как принятие совместного бытия. Может быть, наоборот, мы осознаем, что это совместное бытие, или «бытие-сообща», или «бытие-вместе», обладает своими собственными пространствами. … Его пространствами могут быть искусства, религии, все типы отношений между людьми, виртуальные сообщества в интернете... Короче, имеется определённое количество способов связности, о которых я просто скажу, что в каждом случае необходимо стремиться к тому, что не позволять им застыть в том, что сегодня называют «коммунитаризмом». Говорим ли мы о французах, транссексуалах, анабаптистах или об игроках в петанк, сообщество легитимирует только само себя. Любая ассоциация может создать себя совершенно легитимно. Но никакое сообщество не может легитимно обозначить себя как субстанционального субъекта. Когда хотят очертить границы, например, французского народа, мы знаем, к чему это может привести ... Все глупости по поводу идентичности уже были выдвинуты, употреблены и истреблены. Любые попытки быть сообща являются легитимными, но таковым не является утверждение об их субстанциональном характере. Отныне политика, возможно, и является для нас отдельной сферой, специфической инстанцией, которой не следует отказывать в её отделённости, и за это надо платить свою цену. Неслучайно часто говорят о «политическом интриганстве» (*la politique politicienne*). Это достаточно просто: есть политика в широком смысле и есть узкая – «политиканская» – политика. И это искусственное уточнение, поскольку политика, чтобы выполнять свою задачу, вынуждена быть «политиканской». Но если тем самым мы хотим обозначить политические интриги и в конечном итоге мафию, это уже другой вопрос, и такая формулировка стано-

вится непригодной, потому что мафия как раз разрушает политику. Мафия и фашизм, посредством тайного, но очевидного в истории сговора, становятся двумя способами исключения политики.

Н. Т. «Когда Республика больше не является сообществом картинок, заметок, мечтаний и волений, вытесненные коммунитаризмы поднимаются на поверхность и мстят за себя», – пишет Режи Дебре, который таким образом призывает к возвращению священного республиканизма, чтобы оживить национальное сообщество. Является ли такая форма республиканского сообщества, по вашему мнению, постоянной, или она уже преодолена? И имеет ли для вас смысл французское сообщество?

Ж.-Л. Н. Французское сообщество, да. Поскольку мы говорим по-французски, но только поэтому. Но Французская Республика... Это институция достойная, респектабельная, которая к тому же может быть или не быть изменённой в соответствии с конституцией. Она включена в европейский и ультраевропейский процесс и при этом попадает в ситуацию, в которой не оказывалось ранее ни одно суверенное государство. Это последнее название последней формы, эмблема чего-то, что находится позади нас. Честно говоря, я не могу разделить представление о необходимости воскрешения республиканских обрядов. В Страсбурге, где я живу, Катерина Тротманн (во время работы в мэрии) учредила «республиканское крещение», и какое-то количество детей его получили...

Н. Т. Был ли смысл в республиканском крещении для тех, кто его получил?

Ж.-Л. Н. Был, конечно... В очень субъективном смысле... Даже если это крайне сложно, я думаю, следует понять, что постоянное желание вернуться к предшествующему состоянию вещей происходит от врождённой болезни Запада – ностальгии, то есть буквально, по-гречески, болезни возвращения. Очевидно, что от врождённых болезней нельзя просто так избавиться, но, по крайней мере, надо отдавать себе отчёт в том, что они есть. Необходимо также знать, что нет возврата назад. Как говорил Маркс: «История повторяется дважды: первый раз как трагедия, второй раз – как фарс». Идея республиканского крещения – это иллюзия возможности вернуться. Но больше нет горизонта. Ни впереди, ни позади! Надо принять это. И даже это «надо» смущает меня своим иллюзорно волюнтаристским оттенком. Наше дело – решительно обернуться вперёд, хоть там нет ничего видимого и прогнозируемого. Рембо, когда он решительно утверждал модерн, мог ещё помыслить, что в «модерне» содержится некоторый проект. Но для нас в модерне нет никакого проекта, никакой проекции, никакого прогресса. Только лицом к лицу с непознаваемым.

Перевод с французского *Лины Медведевой*
под редакцией *Стефании Калиновской*

НАИМЕНЕЕ СОВМЕСТНОЕ СОВМЕСТНОЕ

Жан-Люк Нанси

1.

Нет ничего более совместного, чем совместное. Эта банальность, на самом деле, головокружительна: совместное является настолько совместным, что мы не видим его, не говорим о нём. Мы несколько опасаемся его, то ли ввиду того что оно совместное-вульгарное, то ли потому что оно совместное-коммунитаристское. Оно рискует быть недооценённым или подавленным. Или и тем, и другим.

Тем не менее очевидно, что совместное – это совместное, наш общий удел быть сообща. Но всё происходит так, как если бы разные культуры – политики, нравы, антропологии – беспрестанно колебались между господствующим и всеохватывающим Совместным – клан, племя, община, семья, род, группа, сословие, класс, деревня, ассоциация... – и банальным совместным, *profanum vulgus* (не святым...) или *vulgum pecus* (стадным...) – народ, люди, толпа, всякий (уморительный «Месьё Тульмонд[1]»). Или целое, которое охватывает часть, или смирение с заурядностью положения.

В замысле коммунизма бóльшая часть Европы увидела вдобавок ещё две вещи: одновременно и принудительную Коллективность, и нивелирующую посредственность. Фактически, коммунизм, который можно назвать «реальным», совместил в себе выравнивание социальных положений с засильем власти, выступавшей в качестве власти коллективной. Форма равенства – ограниченная, неинтересная, однако действенная – в сочетании с грубым государственным регулированием: указанные факторы позволяли выводить из этого состояния управленцев и военный и технический аппарат. В результате возникло разобщённое общество, о котором можно сказать, что его основанием (не считая захвата власти и присвоения богатств, что тем или иным образом представлено в любых обществах) явилось наложение гипертрофии Государства на условия человеческого существования, решительно ограниченные механическим самообеспечением – вплоть до воспроизведения рода, на время сведённого к населению социалистической советской империи.

Этот «реальный» коммунизм, настолько лишивший реальности отношения людей между собой и с миром (не заботясь о том, что скрыто, но интенсивно всё ещё существуют отказ, протест, бунтующий человек), неслучайно объединил две основные характеристики совместного: Целое и Низ-

[1] От франц. *Toutlemonde, tout le monde* – всякий. – Прим. перев.

менное (*le Tout et le Bas*). Он объединил то, что оставалось от утраченного совместного.

Существовали всевозможные коммуны. Здесь следует сослаться на Маркса и на его анализ различных форм общности, которые предшествовали современному миру, но не только на него: способы совместного существования – это как раз то, что характеризует все цивилизации, которые предшествуют той, где *социальное* (*le social*) заменило *совместное* (*le commun*).

«Общество» (*la société*) – это ассоциация, то есть композиция, сочетание различных элементов (индивиды, интересы, силы). «Коммуна» (*la commune*) (я буду избегать названия «община» (*la communauté*), которое обычно связывают с духовной или естественной общностью) – это то, что не предполагает внешнее по отношению к индивидам, интересам и силам: она не отрицает их, она их интегрирует *a priori*. В себе самой она располагает средствами для регулирования воздействий, и эти средства суть первичное утверждение совместных принадлежности и происхождения. Скажем для краткости, что коммуне в этом смысле требуется тотем, *свой* тотем (можно понимать его как свой миф, признание себя, осознание своего существования и своей безопасности).

2.

Мы не будем рассуждать ни о фантазматической природе тотема, ни о его угнетающих или принуждающих функциях. Мы не можем об этом говорить, поскольку слишком далеки от этого. То, что я понимаю под словом «тотем», тотемная коммуна, – это лишь то, с чем у нас нет ничего общего, у нас, более поздних выходцев из цивилизации, которая отныне моделирует человечество.

То, что мы называем «совместным», представляется нам теперь двояким образом: с одной стороны, возможность коммуны, с другой – принуждение к совместной участи. Мы представляем себе, что коммуна, какой она была прежде, неким образом брала на себя ответственность за совместную участь, не оставляя при этом любого своего члена в озадачивающей растерянности перед изолированным, сложным, конфликтным и лишённым смысла существованием. Это всего лишь представление, мы ничего не знаем и не можем знать многого о том, что переживали или переживают индивиды в коммуне – несмотря на то что невозможно отрицать, что они *всё равно* являются индивидами, во всяком случае единичными существами, единичность которых не была целиком растворена в покорности тотему.

Но таково наше представление, поскольку со своей стороны мы разве что и умеем, так это *объединиться*: мы устанавливаем «связь», «отношение», «общественный договор», «город», «государство», «общее благо»; все эти понятия или сущности предполагают встречу, собрание, соглашение, дискуссию и участие. Аристотель говорил, что человек – это «животное политическое»,

поскольку он рассуждает о справедливом и несправедливом: изначальная посылка состояла в том, что каждое живое существо приходит к необходимости дискуссии и практикам обмена, чтобы лучше оценить, что может считаться «хорошей жизнью» для всех и для каждого. Но формула «для всех и каждого» скрывает в себе ту же проблему, на решение которой она претендует. Потому что когда мы исходим из каждого, мы приходим к целому только как некоторому более или менее разобщённому виду.

Отсюда у Аристотеля понятие совместного, *koinônia*, играет настолько важную роль, что «коммунитаристы» смогли на него ссылаться. Но я не собираюсь вдаваться в подробное изучение Аристотеля, я лишь отмечу, что уже у Аристотеля совместное ведёт своё происхождение от каждого, возникает из коммуникации – посредством *logos'a* – между каждыми. Именно в этом Аристотель существенно отличался от Платона. Последний, напротив, пытался воссоздать – буквально из ничего – совместное, которое существовало бы до *logikoi* живых существ и составляло для них не *logos* коммуникации, а *Logos* той архитектуры, в которой все могли бы жить. В итоге Платон изобрёл субститут тотема.

Сегодня мы уже знаем, что не существует субститута тотема, разве что нечто устрашающее, к тому же наделённое *logos'ом*; с другой стороны, коммуникации *logikoi* недостаточно, чтобы создать нечто иное, чем общество, – к тому же, когда социальная «связь» не слишком ослаблена. То, что её ослабляет, это не-связь или связь в форме стечения сложных обстоятельств из отношения, которое основывается на всеобщей эквивалентности и деньгах как совместном *logos'e*. Это эквивалентность того, что Маркс называет товаром, но эквивалентными могут быть также субъекты всеобщей коммуникации, которая, как правило, сопровождает обмен рыночными стоимостями: символическое приводит, как сегодня говорят, к «виртуальному» означиванию, на чём всегда основывалось понятие денег. Или, можно ещё сказать, символическое, которое является лишь символом символического, а именно его аллегорией: денежный обмен, представляющий ценность для обмена в качестве средства распределения/разделения (*partage*). Человечество, трактуемое как «человеческие ресурсы».

3.

Вот каким образом, с одной стороны, совместное является нам как место сочленения Целого и Низменного, но, с другой стороны, коммунистический замысел всё ещё не может приобрести отчётливой формы. Целое, в конце концов, не находится нигде, кроме как в циркуляции, в коллективной коммуникации, которая стремится соединять лишь монетизируемое, тогда как остальное, то есть существование людей, может показаться избитой банальностью. Мы даже знаем, что деньги никого не делают счастливым. Но это не мешает богатым обогащаться, даже если им приходится

мучиться и умирать так же, как и всем остальным (и кто знает, *как* они отчаиваются…).

Но всё это ещё и изобличает ловушку: «счастливый» – это категория, которой в коммунах, без сомнения, не пользуются. Это категория скорее рыночная, поскольку в счастье есть нечто, что может покупаться. Но это, в любом случае, не радость, не восторг или восхищение, не необузданность или энтузиазм, не страсть или блаженство. Это, быть может, даже не удовольствие – по крайней мере, не то удовольствие, нервом которого является желание.

Нельзя сказать, что реальный коммунизм не обеспечивал некоего благополучия – было определённое согласие, комфорт, ограниченный достаток, скудно размеренный, но установленный, несмотря ни на что, точно в соответствии с замыслом «достаточности». Скромное благополучие может выступать в роли допустимого счастья, пока условия человеческого существования остаются такими, какими они являются сегодня. Видел ли кто-нибудь воочию рыночную эквивалентность, которой никогда ничего не достаточно, или эквивалентность достатка, притупляющую желание.

Коммунистический замысел со времени своего возникновения (а возник он, когда совместное начало осознавать себя расколотым или даже недействительным) – это замысел того, что не являлось бы ни Целым, ни Низменным, ни коллективным, ни социальным, ни эквивалентным, ни достаточным, но что давало бы нам всю полноту возможности быть вместе, поскольку *мы так и существуем*. И поскольку совместное не только нам дано, но *само является даром (le don) экзистенции*, и ничто, никакое существующее, не дано без него. Но «оно» для нас ничем не является: ни тотемом, ни коллективом, ни обменом, ни коммуникацией.

Становясь ничем, становясь всё более и более неузнаваемым, лишённым тотема и достоинства, вульгаризированным и подчинённым, совместное потребовало того, что ему причитается. Того, что назвало себя «коммунизмом». Чтобы оно было вовлечено в дело, где модернизация, насколько же политическая, как техническая и экономическая, понимается как пространство выравнивания всех целей совместного и не-совместного существования, сведённых к имманентной целесообразности машины чистого господства (в советской версии или версии национал-социалистической); в то же время это ужасающая историческая катастрофа и также, несомненно, урок: коммунизм не мог и не должен быть представлен в форме института, правительства, доктрины. Он даже не должен был связываться с философией. Он был политикой, экономикой и философией только потому, что основывался на полном недоразумении. Он был вызовом, броском, толчком, но не представлял собой какой бы то ни было конструкции. Институции, которые ссылались на этот замысел, лишь усиливали растяжение совместного между Целым и Низменным, между коллективом как мнимым тотемом господства и равенством как выравниванием в соответствии с определённой нормой.

4.

Тем временем демократизация и социализация в индустриальных обществах, в которых – к разочарованию Маркса – не происходила коммунистическая революция, приводили к формированию того, что часто называют средним классом и что воплощает тенденцию гомогенизации общества, в котором большинство не принимает во внимание ни нищету, и тем самым её лишь усугубляет, ни захват богатств определёнными силами. Слишком мало, достаточно, слишком много – денег, знания, власти, права, здоровья – достаточно, как раз достаточно, довольно... Но мы даже не знаем, на какую меру следует полагаться, если не на нечто среднее между нищетой и богатством. Совместное как усреднённая тотальность. Самая приемлемая цена совместного.

Но в бытии сообща нет ничего нового. Разве что мы узнали, что коммунистический замысел содержал в себе всё ту же истину быть вместе против всех форм господства, индивидуализации, социализации. Он содержал это *«сообща»* или *«вместе»* как условие одновременно онтологическое и практическое, неслыханное для мира, смутно воспринимающего себя как потерю всего совместного.

Возможно, что все исчезнувшие коммуны были тем Целым, которое несло в себе угнетение. Также возможно, что ничто из совместного не может существовать без того, чтобы ему не угрожала банализация. И совместному так никогда не удастся обрести узнаваемый облик. Но, по крайней мере, коммунистический замысел (и все роли, которые в нём исполнялись, как отталкивающие, так и благородные) был, вероятно, привнесён этим *«вместе»* (*cum, com)*, определяющим наше существование – язык, желание, мир – до и после всякой безучастности какого бы то ни было «индивида». Не те ли это индивиды, которые наиболее сообща совместны? Этот вопрос следует понимать с учётом как положительного, так и негативного смысла слова «совместное».

Коммунистический замысел (может ли он или должен сохранять своё название) означает наименее совместное из совместного, своё исключение, свою неожиданность. Не тотальность, не усреднённость, но то, что заставляет, например, меня писать всем, каждому и каждой, не зная точно, насколько мало ***мы*** разделяем этот замысел. ***Мы.***

Февраль, 2010

Перевод с французского *Лины Медведевой*
под редакцией *Стефании Калиновской*

ГРАММАТИКА МНОЖЕСТВА ПАОЛО ВИРНО: К ПРОБЛЕМЕ СУБЪЕКТА ПОЛИТИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ В ЭПОХУ ПОСТФОРДИЗМА

Татьяна Чижова[1]

Вирно П. *Грамматика множества: к анализу форм современной жизни.*
Перев. с ит. А.Г. Петровой под ред. А. Пензина.
Москва: Ад Маргинем Пресс, 2013.

Имя Паоло Вирно стало известно русскоязычному читателю не так давно. Если нашумевшая в левом интеллектуальном сообществе книга Антонио Негри и Майкла Хардта *Империя* была переведена на русский уже в 2004 году, то имя Паоло Вирно, благодаря небольшой статье Алексея Пензина о новых социальных субъектах[2], впервые на постсоветском пространстве прозвучало около семи лет тому, первые переводы его отдельных статей появились пару лет тому, а перевод книги (изданной в 2001) вышел лишь сейчас. А ведь и Негри с Хардтом, и Вирно принадлежат к одной и той же традиции «постопераизма» («автономного марксизма»), среди представителей которой можно также назвать немецкого активиста, историка, социолога и врача Карла-Хайнца Рота[3], ещё одного итальянского «автономного марксиста» Франко «Бифо» Берарди[4], Марио Тронти[5], а также ряд других авторов, чьи имена мало известны постсоветским интеллектуалам, в том числе причисляющим себя к левыми.

Операизм (ит. *operaismo* – дословно переводится как «рабочизм», хотя дословный перевод до конца не передаёт смысл самого этого понятия) – левое движение, возникшее в Италии в 1960-е на волне кризиса традиционных европейских компартий и профсоюзов, разочарования молодых европейских левых в советском образце строительства социализма

---

1 Татьяна Чижова – научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь).

2 Пензин А. Новые социальные субъекты: версия Паоло Вирно // *Прогнозис*. 2006. № 3. С. 145–165. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.alternativy.ru/ru/node/726.

3 Переводы его текстов можно найти в интернете по адресу: http://revsoc.org/archives/1771.

4 Berardi F. *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://libcom.org/files/Franco%20"Bifo"%20Berardi%20-%20The%20Soul%20at%20Work%20From%20Alienation%20to%20Autonomy.pdf.

5 Tronti M. Our operaismo // *New Left Review*. 2012. Jan.-Feb. № 73. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://libcom.org/library/our-operaismo-mario-tronti.

(такого рода разочарование особенно остро проявило себя в 1956 году, после введения советских войск в Венгрию).[6] Первоначально операистские группы объединялись вокруг журнала под названием *Quaderni rossi* («Красные тетради»). В противовес классической марксистской концепции преодоления отчуждённого труда путём революции и его превращения в освобождённый труд, операисты выдвигали тезис о том, что в индустриальном обществе, где производство организовано по принципу конвейера («фордизм»), труд свободным быть не может. Поэтому путём забастовок, саботажа, порчи имущества и прочих форм отказа от работы необходимо вынудить капитализм совершенствовать технологии, совершать переход от индустриального общества к обществу информационных технологий.

Во второй половине 1970-х это весьма неоднородное движение, пережив ряд расколов, трансформируется в *постопераизм*, или *автономизм*[7], где возникают две основные тенденции – «автономные марксисты» и автономные группы либертарного анархистского толка. Собственно, Паоло Вирно, как и Антонио Негри, относит себя к первой.

Книга *Грамматика множества* представляет собой публикацию доклада Вирно на семинаре, который проходил в 2001 году на факультете социологии Университета Калабрии (с. 5), поэтому структурно издание делится не на главы, а на «дни», включая в себя предисловие, четыре дня семинара и послесловие редактора Алексея Пензина. Актуальность поставленных в книге вопросов не вызовет сомнения у читателя, который хотя бы минимально погружён в контекст современной левой теории и насущных проблем левого движения в целом.

В первую очередь, это *вопрос о понятии «рабочего класса»*, представлять который уже со второй половины XX века не может лишь класс индустриальных рабочих. Развитие сферы услуг и торговли, интеллектуализация труда, массовый вывод производств из «первого» мира в «третий» поставили под вопрос наличие собственно пролетариата в классическом смысле слова в странах развитого Запада. Сегодня в среде левых интеллектуалов и левых активистов ведутся ожесточённые споры о том, кого на данный момент можно считать эксплуатируемыми: только ли китайских сборщиков айфонов и бангладешских ткачей и прочих представителей развивающихся стран, на эксплуатации труда которых крупные корпорации наживают свои сверхприбыли? Или же сюда можно включить работников и работниц европейских гипермаркетов, гостиничную прислугу, уборщиков, подёнщиков работников? В таком случае, следует ли сюда добавить работников бюджетной сферы? Дизайнеров, программистов? Ведь все они продают свой труд, хотя условия этого труда и плата за него существенно отличаются в зависимости от сферы и от страны.

[6] Ibid.
[7] Tronti, op. cit.

В книге также поднимается связанный с первым *второй вопрос* о субъекте политического действия в условиях современного капитализма и о способе его организации, что сегодня также является предметом многочисленных дебатов и обсуждений среди левых критиков капитализма: следует ли оставаться на позициях борьбы за интересы «класса эксплуатируемых» или же необходимо включить в повестку дня «другие угнетённые группы» (по признаку пола, расы, сексуальной ориентации и пр.); по какому принципу должно осуществляться внутреннее взаимодействие в новом движении – традиционная партийная «иерархия» или «горизонтально-сетевой» принцип организации, или их возможные сочетания? *В-третьих*, автор совершает попытку ответить на извечный вопрос: «Что делать?» – Какой должна быть стратегия глобальных общественных изменений?

Таким образом, на мой взгляд, в книге идёт речь о трёх ключевых проблемах (хотя явно они автором не формулируются): кто является новым субъектом социальных и политических преобразований; каким образом организован данный субъект; какова стратегия его действий?

Содержание книги вращается вокруг нескольких базовых концептов, в раскрытии которых осуществляется попытка ответить на обозначенные выше три вопроса. Эти понятия – Множество, постфордизм, позаимствованная у Ханны Арендт триада «Труд–Интеллект–Действие», *General Intellect*, Исход. Помимо них Вирно вводит ещё ряд второстепенных понятий: страх/тревога, виртуозность, партитура, биополитика, оппортунизм и цинизм, болтовня и любопытство. Мы остановимся лишь на тех, которые полагаем в качестве базовых.

Понятие ***«множество»*** (лат. *multitudo*, англ. *multitude*) уже относительно прочно вошло в обиход русскоязычной интеллектуальной публики благодаря знакомству с переводами книг Негри и Хардта *Империя* (2004) и *Множество* (2006). Оно отсылает нас к *Политическому трактату* Спинозы и политической философии Гоббса. Если первый описывает «множество» как источник гражданских свобод, «мощь народа»[8], определяющая «право государства», то второй, как замечает сам Вирно, «множество просто терпеть не может» (с. 10). Состояние войны всех против всех, так называемое «естественное состояние», – это и есть разнородное «множество», противопоставляемое Гоббсом «народу» (*populus*) – единому организму, который возникает при условии существования Государства-Левиафана. (Что характерно, на русский язык *multitudo* Спинозы переводится как «народ», Гоббса – как «масса», «толпа», соответственно получая различную смысловую и ценностную нагрузку.)

Что же так привлекло итальянских авторов в полузабытом термине, позаимствованном из двух противоположных по духу поли-

8 Спиноза. *Политический трактат. Избранные произведения*. Т. 2. М., 1957. С. 188.

тических философий Нового времени? Следуя спинозовской «позитивной» трактовке данного слова и Гобсовому противопоставлению разнородного, дифференцированного «множества» и монолитного «народа», постопераисты заново вводят его в оборот политической философии. Данный термин, не обладая жёстко заданной в философской традиции смысловой нагрузкой, в этой своей «рыхлости» и непредзаданности весьма удобен для того, чтобы нагрузить его дополнительным смыслом и с его помощью описать феномен из абсолютно новой, по мнению Вирно (и А. Негри), социальной реальности.

С одной стороны, «множество» (как многообразная целостность, не сводимая к единому знаменателю) противопоставляется «народу» (понятие, отсылающее нас к единству нации-государства) – предлагается полностью исключить из лексикона второе взамен на первое как более адекватное марксистским представлениям о «народе» и в целом нашему времени. С другой стороны, оно используется для пересмотра такого ключевого понятия классического марксизма, как «рабочий класс». Не отбрасывая полностью понятие «рабочего класса», автор совершает попытку отказаться от его узкого значения, отсылающего нас к опыту индустриальной эпохи до второй половины XX века, к представлениям классического марксизма о пролетариате как о промышленных рабочих, а точнее, используя авторскую терминологию, – к эпохе «фордизма».

В связи с этим свои дальнейшие рассуждения Вирно строит на основании т. н. ***«постфордистского»*** подхода, согласно которому в новейшей истории можно выделить два основных этапа способа производства, организации труда, социальной политики и политики в целом: «фордизм» и «постфордизм». Для первого характерны массовое конвейерное производство стандартизированных товаров, трудовая фабричная дисциплина, сильная дифференциация труда и в связи с этим превалирование примитивного, не требующего особой квалификации труда, полная занятость, чёткое разделение между рабочим и нерабочим временем, стимулирование внутреннего потребления, *welfare-state* и т. п.[9] Одним словом, конвейерная дисциплина на производстве плюс кейнсианство в экономике и политике. В эпоху постфордизма в силу ряда причин, среди которых невиданное развитие технологий, изменение структуры спроса (вместо типовых товаров всё более востребованными становятся «нестандартные» товары и разнообразные услуги), сам труд, по мнению Вирно, изменяет свой характер, становясь всё более «гибким», требующим других навыков, вовлекающим интеллект, языковые способности, аффекты и прочие сущностные свойства «множества». В связи с этим у Вирно фигурирует не понятие рабочий класс, а Множество – «основная категория политической мысли, и здесь мы пользуемся ею для объяснения неко-

---

9 Шевчук А.В. *Постфордистские концепции (критический анализ).* Казань, 2000. С. 14–20. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://ecsocman.hse.ru/text/19198507/

торых определяющих черт, присущих постфордистскому способу производства» (с. 48). Данная категория призвана объединить под знаком класса эксплуатируемых всех наёмных работников – «физического» и «умственного» труда, производственной и непроизводственной сферы.

Источником единства Множества служат «общие места разума, общие лингвистическо-познавательные способности» (с. 40), или *General Intellect,* – ещё одно понятие из историко-философского наследия (на этот раз – из *Критики политической экономии» (черновой набросок 1857–1858)* Маркса), так же как и *multitudo*, не раскрытое в оригинальном тексте и оттого не слишком нагруженное каким-либо изначальным смыслом. Для его пояснения Вирно апеллирует к ещё более древним источникам, отсылая читателя к термину «общие места» (*topoi konoi*) из *Риторики* Аристотеля (с. 29). Таким образом:

> «единство, которое находится за спиной множества, создано “общими местами” разума, общими лингвистическо-познавательными способностями нашего вида, с помощью *General Intellect*» (с. 40).

В ситуации перемен данные «общие места» в речи, по словам автора *Грамматики множества*, «выходят наружу» и дают нам «критерии ориентации» там, где «традиционные сообщества разрушаются и где наблюдается незащищённость от мира в его тотальности» (с. 30–31). Такое пояснение, на мой взгляд, скорее затемняет, чем проясняет позаимствованный из одного места в *Grundrisse* Маркса термин. Привлечение же автором аргументов, касающихся «разрушения традиционных обществ» (не совсем понятно, какие именно традиционные общества имеются в виду), и вовсе уводит нас в сторону от концепта «общего интеллекта». В дальнейшем, помимо общих указаний на то, что *General Intellect* – это некие общие коммуникативно-познавательные способности Множества, в книге не приводится подробного раскрытия термина с отсылкой к социальному феномену, который он призван описывать, к примерам проявлений «общественного интеллекта» в современном мире. А ведь, как и Множество, *General Intellect* – это базовое понятие политической философии Вирно, описываемое им одновременно как основная производительная сила современности и как основа для нового политического действия, для самоорганизации субъекта – Множества. Попытку дать такую отсылку сделали его коллеги:

> «Мы сможем лучше понять отношения между общественным производством и биовластью … используя такие термины, как “интеллектуальная сила масс”, “аматериальный труд”, а также марксистскую концепцию “всеобщего интеллекта”. … Ведущая роль в создании прибавочной стоимости, прежде принадлежавшая труду работников массового фабричного производства, во всё большей мере переходит к

> работникам аматериального труда, занятым в сфере производства и передачи информации»[10].

Таким образом, если попытаться подытожить, под «общим интеллектом» можно понимать абстрактное выражение всей совокупности коллективных способностей и компетенций человечества на определённом историческом этапе. В условиях капиталистического производства они подчинены интересам извлечения прибыли, а поэтому отчуждены от непосредственных владельцев и в овеществлённом виде принимают форму различных товаров и услуг. Для обратного присвоения всего богатства знаний, технологий, коммуникаций, по версии Вирно, необходимо совершить важный шаг – от «альянса» ***Интеллекта и Труда*** перейти к «новому альянсу» ***Интеллекта и политического Действия*** (с. 81). (Здесь возникают очередные заимствованные категории – на этот раз вполне разработанные: их использует и даёт им своё толкование Ханна Арендт в книге *Vita activa, или О жизни деятельной*.) Интеллект, проявляющий себя в капиталистическом мире лишь в наёмном труде и таким образом противопоставленный себе самому, необходимо каким-то образом вывести в сферу *публичного* (то есть «политического», как его понимает, в том числе, Арендт), в сферу Действия. В качестве стратегии, позволяющей произвести этот «скачок», автор *Грамматики множества* предлагает концепции «гражданского неповиновения» и «исхода»:

> «Как можно вообразить себе политическое действие, базирующееся на *General Intellect*? По этой земле нужно ступать очень осторожно. Всё, что можно сделать, – это указать на *логическую форму* чего-то, чему недостаёт основательного эмпирического опыта. Предлагаю два ключевых слова: гражданское неповиновение и исход» (с. 82).

К сожалению, как и в случае с рядом предыдущих терминов, эти два объясняются здесь крайне лаконично, буквально на одной-двух страницах. Под «гражданским неповиновением» подразумеваются, по-видимому, вовсе не практики разного рода ненасильственного сопротивления, забастовок и пр. Можно предположить, что предлагается некий глобальный отказ Множества от Государства и его институтов – в предельно абстрактном виде постулируется необходимость выхода из игры по правилам, предзаданным существующим законодательством, негласными внутренними установлениями и т. п.: «радикальное неповиновение, о котором мы говорим, ставит под вопрос ту самую способность к приказу со стороны Государства» (с. 82). Собственно, здесь мы переходим к концепту «исхода». Для его пояснения автор обращается к схеме социолога и экономиста Альберта Хиршмана из его книги *Выход, голос и верность*[11],

---

[10] Хардт М., Негри А. *Империя*. М.: Праксис, 2004. С. 40–41.

[11] Хиршман А.О. *Выход, голос и верность: реакция на упадок фирм, организаций и государств*. М.: Новое изд-во, 2009.

согласно которой возможны три стратегии коллективного поведения в ответ на ухудшение качества товара, бренда (или же услуги, государственного института): протест, лояльность или отказ (*exit*).

Как и в случае с радикальным (гражданским) неповиновением, автор весьма скупо проясняет своё понимание «исхода». С одной стороны, Вирно противопоставляет его протесту, называя исход скорее «дезертирством», и в качестве примера в очередной раз приводит заимствованную у Маркса историю «о массовом бегстве от заводского распорядка, реализованном американскими рабочими в середине XIX века: продвигаясь всё дальше к “фронтиру” для колонизации дешёвых земель, они воспользовались возможностью радикально изменить своё исходное положение» (с. 85), а также отказ итальянской молодёжи в конце 1970-х от постоянной занятости на больших предприятиях в пользу временной и частичной занятости[12].

Гораздо более полно данный термин раскрыт в статье А. Пензина *Исход*, в которой подчёркивается связь данного концепта с терминологией Ж. Делёза и Ф. Гваттари («номадизм», детерриториализация», «линии бегства») и осуществляется попытка более чётко эксплицировать значение данного слова:

> «Коллективный разум, становясь ведущей производительной силой, основанной на коммуникации, разделяемых идеях, образах и аффектах, нуждается в чёткой политической артикуляции. Паоло Вирно понимает исход как становление альтернативной публичной сферы политического и культурного выражения множеств, автономной от государственного администрирования и контроля со стороны капитала. Это одновременно и жест отторжения от прежней системы, и учреждение нового сообщества республики (альтернативной публичной сферы). Отказ выражается в заново осмысленном гражданском неповиновении»[13].

Насколько же удалось автору разрешить три проблемы, обозначенные мной в самом начале как ключевые для данного текста: описание современного рабочего класса и выделение нового субъ-

---

12 В качестве примера можно назвать феномен «фритеров» (яп. *furītā*) в современной Японии – многомиллионной массы молодёжи, по собственной инициативе или в силу обстоятельств не встроившейся в корпоративную систему пожизненного найма по японскому образцу. Фритеры, не имея стабильной занятости, не входят в профсоюзы, не платят взносы в пенсионные фонды, как правило, не заводят детей и, в отличие от своих более «успешных» сверстников, обладают массой свободного времени. В современной Японии они, с одной стороны, выступают в роли армии низкоквалифицированных работников, в отношении которых работодатель фактически не имеет никаких обязательств, с другой – рассматриваются в качестве угрозы корпоративной культуре, общественному укладу и демографической ситуации в «стареющей» Японии.

13 Пензин А. Исход // *Невозможное сообщество. Глоссарий*. М., 2012. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://issuu.com/quietmars/docs/glossariy/1.

екта социальных преобразований (концепт Множества), определение способа его внутренней организации (Множество и *General Intellect*), раскрытие его стратегии действий (исход)? На мой взгляд, эта попытка оказалась не слишком удачной в силу чрезвычайной приверженности автора использованию терминов в предельно абстрактном значении, а также некоторой произвольности в их выборе и трактовке. «Практическая философия» и такого рода «схоластический» подход, а точнее – интеллектуальное путешествие от категории к категории без чётких дефиниций и конкретизации вводимых терминов, представляются мне несовместимыми. В итоге мы имеем достаточно остроумную, но абсолютно метафизическую модель, образованную из сложного сочетания политической платформы (пост)операизма, концепции постфордизма, феноменологии Ханны Арендт, ряда отсылок к Мартину Хайддегеру, – всё это вместе разбавлено понятием *General Intellect*, позаимствованным из одного небольшого фрагмента у Маркса. При этом значение трёх ключевых понятий: Множество, *General Intellect* и исход – читатель вынужден домысливать самостоятельно.

С одной стороны, попытка предельно расширить понятие «рабочего класса», вывести его за рамки узкого значения рабочих промышленности – это продиктованная современными реалиями необходимость. Однако большой минус «субъекта-множества» заключается в том, что он слишком размыт, его дифференцированность в единстве лишь постулируется. Неясным остаётся, чего он хочет и может хотеть, в чём заключается его «классовый» интерес (если таковой имеется)? Если такого единого интереса не существует, то можем ли мы говорить о нём как о едином субъекте? Или, может быть, у него есть некие первичные, объединяющие, интересы и вторичные, подчёркивающие внутренние различия? На все эти вопросы автор не даёт ответа.

Не так всё однозначно и с самой концепцией постфордизма, которая неоднократно подвергалась критике за свой дуализм, «изобилие упрощённых бинарных противопоставлений (фордизм – постфордизм, массовое производство – гибкая специализация и т. п.)»[14]. К тому же сама по себе она весьма неоднородна, в её рамках имеется несколько подходов, различным образом интерпретирующих трансформацию труда. Постфордисты – сторонники теории регуляции – напоминают нам о неравномерном мировом развитии и отличиях в сфере труда в различных регионах:

> «Концепция гибкой специализации и неошумпетерианцы в целом рисуют "розовую" картину будущего в отличие от теории регуляции… Указывается также на дуалистичность рынка рабочей силы, ведущей к тому, что квалифицированная работа выполняется рабочими из ядра, тогда как неквалифицированная тейлористская работа остаётся на периферии, ядро характеризует гибкая система, тогда как на периферии

[14] Шевчук, указ. соч., с. 47.

интенсифицируется фордизм, работниками ядра в основном являются мужчины, тогда как женщины находятся на периферии»[15].

В самом деле, в нарисованной Вирно картине «интеллектуализации» труда обнаруживается чрезмерная зацикленность на состоянии дел в так называемом «первом мире» с его информатизацией, деиндустриализацией, развитием сектора торговли и услуг. В то время как в странах периферии за счёт невиданной эксплуатации массового неквалифицированного труда (вспомним недавний случай гибели более тысячи работниц и работников на швейной фабрике в Бангладеш) ежедневно производится огромное количество товаров для потребителей «развитого мира». Так что, вероятно, следует прислушаться не к неошумпетерианскому, а к марксистскому течению постфордизма (теории регуляции), предсказывающему дальнейшую интенсификацию фордизма на «периферии». И если на данный момент Китай более уже не является символом рынка дешёвой рабочей силы, то его место заняли Бангладеш, Вьетнам, Камбоджа и Индонезия, а следующим в очереди, вероятно, стоит африканский континент.

Самым же идеалистическим и утопическим моментом в книге выглядит попытка ответа на вопрос «что делать?». Пусть «исход» как ответ на данный вопрос – это лишь самый общий план, «набросок», как подчёркивает автор, тем не менее он уже кажется слишком слабым и уязвимым в роли пусть даже самой общей попытки помыслить невозможное, выйдя за пределы наличных политических практик:

> «С одной стороны, *General Intellect* утверждается в виде автономной общественной среды, только если отрезается соединение, которое привязывает его к производству товаров и наёмному труду. С другой стороны, ниспровержение капиталистических отношений производства может проявиться только с установлением *негосударственной публичной сферы*, политического сообщества, имеющего в своей основе *General Intellect*» (с. 81).

Не слишком очевидно, как именно может формироваться эта автономная общественная среда, в чём уже можно усмотреть её проявления (если только речь не о субкультурах, сквоттинге, независимых галереях, уличных перформансах и прочих «прогрессивных практиках», имеющих статус скорее художественного жеста, чем политического действия, эскапизма, нежели попытки выхода за пределы возможного).[16]

---

15 Шевчук, указ. соч., с. 33.

16 Отсылки же автора к «бегству» американских рабочих в не занятые никем (разве что индейцами) западные земли лишь сбивают с толку, т. к. вызывают ассоциации с «голосующими ногами» многочисленными гастарбайтерами из Восточной Европы и экс-СССР. На данный момент эта мобильность рабочей силы – основное, что сдерживает волну социального взрыва в странах-аутсайдерах.

Модель «исхода» не объясняет, *каким образом* множество способно утвердить автономную общественную среду, присвоить себе обратно свою «жизненную силу» – *General Intellect.* В истории второй половины XX века есть очень сильный пример того, как такая попытка была осуществлена и трагично провалилась – речь о Чили времён Альенде, где в период с 1970 по 1973 произошёл невиданный подъём масс (множества), всплеск действительно «народного творчества» – пример народного единства[17] в его множественности и неоднородности. Однако огромный потенциал этого подъёма разнообразных сил не успел себя проявить как следует, поскольку был грубо раздавлен – не в последнюю очередь здесь сыграло злую роль отсутствие способности защищать свои завоевания. На сегодня мы имеем более свежие примеры: *OCCUPY* в США и Европе, «арабская весна» в Тунисе и Египте. Если в первом случае «внеполитический» карнавал «множества» был разогнан силовыми методами, а также быстро сам себя исчерпал, то в случае Туниса и Египта ценой больших жертв удалось отстоять победу. Но тем печальнее оказался результат: в отсутствие единых целей и сплочённой организации разрозненное «множество» проиграло радикальным мусульманским формированиям с определённой структурой и идеологией.

Поэтому пока на улицах Сантьяго, Стамбула, Анкары, Каира, Мехико и т. д. проливается кровь и людей травят газом, можно сказать, что борьба за «автономию», за «невозможное» ничем не похожа на модель исхода, предложенную Паоло Вирно. Чтобы «требовать невозможного» и выйти за рамки системы, необходимо сломать саму систему – иначе она очень быстро пресечёт любые попытки выйти за её пределы. А что касается революционного субъекта, то он не возникнет иначе, чем в процессе такой борьбы, путём поиска «радикально нового социального, политического, организационного и экономического мировоззрения»[18], новых организационных форм, через неизбежные на этом пути ошибки.

---

[17] «Народное единство» (исп. *Unidad Popular*) – коалиция левых и левоцентристских политических партий и организаций в Чили, которые поддерживали кандидатуру Сальвадора Альенде на выборах президента в 1970 году.

[18] Вильямс А., Шрничек Н. *Акселерационистский манифест* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://liva.com.ua/manifesto-accelerate.html.

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ В ФИЛОСОФИИ ЖАКА РАНСЬЕРА

Обзор проблемы в работе *Разделяя чувственное*

Екатерина Рускевич[1]

Соотношение политического и эстетического зачастую описывают с помощью двух оппозиций, сформулированных ещё Вальтером Беньямином: эстетизации политики, если речь идёт о режиме нацизма, и политизации эстетики, если имеется в виду социалистическое искусство. Ещё один подход, описанный, например, в поздней политической философии Ханны Арендт, связан с отождествлением эстетического и политического механизмов мышления. Арендт опирается на основной постулат *Критики теории суждения* Канта о свойстве общности мышления, или *sensus communis* (основная максима (эстетической) способности суждения), присущем всем людям. Общность мышления означает возможность понимания и восприятия происходящего не только с внутренней позиции действующего лица (актёра или участника античного полиса), но и с точки зрения зрителя, внешнего наблюдателя. В поздней политической философии Арендт указывается на то, что подобный процесс наблюдения и суждения должен стать неотъемлемой частью непосредственного политического процесса. В свою очередь, в работе *Учитель-невежда* Рансьер напишет о предполагаемом интеллектуальном равенстве и интуитивной возможности учиться для каждого.

Теория Жака Рансьера сочетает в себе репрезентативную концепцию *эстетического* Беньямина (эстетическое может быть репрезентировано в политическом и наоборот) и отождествление этих процессов, характерное для политической философии Х. Арендт. В чём именно заключается значение эстетического в философии Жака Рансьера? Понятия «эстетическое» и «политическое» в философии Рансьера становятся производными от способности суждения, это некоторые априорные формы, определяющие восприятие индивида. Рансьер отталкивается от того, что процессы, происходящие в политическом поле, отчасти повторяют то, что происходит в эстетическом поле. Однако, в отличие от Беньямина, Рансьер считает, что эстетика не может быть понята посредством механической экстраполяции механизмов и категорий политического. Рансьер сознательно избегает заключительных опре-

[1] Екатерина Рускевич – магистр философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (г. Москва, Российская Федерация).

делений и оценок. Он скорее выстраивает поле для рассуждения, где за кажущейся простотой идей присутствует мощная теоретическая традиция.

В работах Рансьера можно проследить постепенную эволюцию от политической теории к эстетической.[2] Изначально Рансьер принадлежал к так называемому марксистскому структурализму. Однако в большинстве своих поздних работ Рансьер выходит из области чистой политики и обращается в основном к вопросам эстетики, литературы, кино, актуального искусства, с определёнными отсылками к политическим вопросам. В своей последней работе *Фигуры истории*[3] Рансьер снова возвращается к описанию модели двойственного восприятия события в зависимости от занимаемой позиции: участника или зрителя.

Тождественность политического и эстетического. Разделение чувственного

Главный вопрос заключается в том, насколько понятия эстетики и политики в своём саморазвитии могут быть тождественны. Политическое действие и акт художественного творения реализуются за счёт одних и тех же механизмов, и в то самое же время, будучи условно отдельными сферами, политическое и эстетическое могут вступать во взаимодействие.

Под эстетической задачей Жак Рансьер понимает определение отношений и обозначение связей между тем, что находится за изначальным замыслом автора, и тем, что становится доступным для восприятия посредством творческого процесса. Политической задачей становится установление связи между тем, что происходит сейчас, и возможным будущим действием.

Тождественность или синонимичность понятий политического и эстетического связаны с наличием общего субъекта, заинтересованного в производстве эстетических и политических актов. Таким мотивирующим к действию субъектом для художника или политика выступает сообщество. Объединяет эстетическое и политическое также общий механизм развития и функционирования, который Рансьер объясняет через понятие «разделение» (*partager*)[4]. Оно

---

2 Если первые работы Жака Рансьера, такие как *Ночь пролетариев* (*La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier.* Paris, 1981), посвящены исключительно политическим вопросам, то в более поздних произведениях, начиная с работы *Разделяя чувственное* (*Le Partage du sensible.* Paris, 2000), начинают превалировать вопросы эстетики и аналитики искусства.

3 Rancière J. *Figures de l'histoire*. Paris: PUF, 2012.

4 В значении понятия «разделение» заключено определённое противоречие, которое при этимологическом анализе снимается достаточно легко. Французский глагол *partager* (разделять) имеет два значения, аналогичные существующим в русском языке: (1) разделение на части («делить»); (2) разделение мнения («со-обладание»). *Partageabillité* (франц.) – это производное от существительного *partagé*, означающее разделяемость, «именно так звучит французский перевод кантовского

включено в так называемую «модель разделения чувственного» (*le partage de sensible*) и обозначает способ или момент взаимосвязи (например, связка разделение/согласие с иным мнением).

> «Политика опирается на то, что видишь и что можно об этом сказать, на того, кто наделён компетенцией видеть и способностью сказать...»[5]

Следовательно, разделение чувственного происходит и в эстетическом анализе, и в политическом акте.

Механизм разделения чувственного

С точки зрения Рансьера, механизм разделения чувственного заключается в следующем: эстетическое действие, которое в свою очередь влияет на возникновение определённых установок созерцания и восприятия, тождественно политическому действию. В определённый момент, чаще всего при окончании политического [или творческого] процесса, общество решает, какие именно факторы и события должны быть радикально выделены и таким образом наделены абсолютным статусом, после чего осуществляет выбор и оценку. В данном процессе выделяются общие элементы, которые могут становиться частными, и определяется мера вовлечённости индивидов в процесс разделения. Режим, по принципам которого происходит подобное разделение, называется эстетическим. В первую очередь,

> «разделение чувственного демонстрирует, кто может участвовать в общем в силу того, что он делает, того времени и пространства, в которых эта деятельность осуществляется»[6].

Механизм формирования эстетического опыта всегда подразумевает разъединение или нарушение связи. Если конкретизировать понятие «разделение», тождественность и взаимосвязь политических и эстетических действий заключается в том, что происходит разделение мнения (сообщаемость) и разделение целого «чувственного» на части. Как следствие разделения мнений, пространства, времени, через чувство согласия или несогласия происходит взаимопроникновение между политическими и этическими механизмами. Два понятия начинают существовать в одном и том же смысловом поле.

термина (работа *Критика способности суждения*)». Наиболее близкий русский перевод этого термина – сообщаемость, что в свою очередь приводит к понятию *sensus communis* (см. Лапицкий В. Путешествие на край политики // Рансьер Ж. *Эстетическое бессознательное*; сост., перев. с франц. и послесл. В.Е. Лапицкого. СПб.; М.: Machina, 2004. С. 113–114).

5 Рансьер Ж. *Разделяя чувственное.* Перев. с франц. В.Е. Лапицкого, А. Шестакова. СПб.: Изд-во Европ. универс. в С.-Петерб., 2007. С. 15.

6 Там же, с. 14.

Подобные процессы разделения внутренне подвижны и исторически взаимозаменяемы. С точки зрения Рансьера, политика начинается именно в тот момент, когда происходит разделение чувственного, когда результат действия фиксируется или ставится под сомнение, то есть, когда политическое/эстетическое пространство становится одновременно и территорией борьбы, и целью. Как результат, политическое происходит в эстетическом поле, и эстетическая мысль способна предложить собственную специфическую модель, подходящую для политического анализа, так как в эстетике, в отличие от политики, механизмы разделения (как мнения, так и частей) остаются ясными и доступными.

Ключевыми принципами реализации механизма разделения и составляющими формирования политического и эстетического действия, по Рансьеру, являются эстетический режим, мимесис, а также аффект и желание.

Эстетический режим и мимесис как механизмы распределения власти

Изначально Рансьер выделяет три режима практики искусства:

1) *этический (или этический режим образов)*, включённый в традиционную философскую парадигму Платона и Аристотеля. В этическом режиме искусство подражает определённым моделям, «а не простым видимостям»[7], и таким образом даёт пример и формирует способ бытия индивидов в обществе;

2) *поэтический, или изобразительный*, где присутствует механизм классификации, подражания и воспроизведения. Рансьер обозначает этот режим через сочетание пойесис/мимесис. Пойесис в первую очередь обозначает созидание и только потом, в узком смысле, поэзию. Посредством мимесиса происходит процесс репрезентации;

3) *эстетический режим*, в котором происходит процесс разделения чувственного и где изначальный творческий посыл неотделим от своей конечной репрезентации. Искусство существует не только как объект для анализа, но и само превращается в инструмент анализа.

Эстетический режим, по Рансьеру, заключается в новой интерпретации искусства и, соответственно, изменении отношения к прошлому.

> «Эстетический режим искусства – это режим, который, собственно, идентифицирует искусство в единственном числе и освобождает это искусство от любого специфического правила, от всякой иерархии сюжетов, жанров и искусств».[8]

Новое восприятие прошлого приводит к выбору и обозначению другого порядка элементов. Рансьер передаёт это через взаимопро-

[7] Рансьер, *Разделяя чувственное*, указ. соч., с. 22.
[8] Там же, с. 25.

никновение и одновременный разрыв двух различных логик восприятия и отношения. Изначально идеи искусства могут нести определённую политическую нагрузку, «но затем, уже в качестве продукта, они вновь вписываются в рамки имманентной эстетической логики, которая не имеет никакого отношения к преобразованию существующего порядка вещей… Получается, что эстетика выступает в роли двойного агента: с одной стороны, ты делаешь нечто, что обращено вовне, к тому, что "надо изменить мир", но в то же время как конечный продукт искусство замкнуто и оценивается внутри эстетического пространства и его критериев»[9]. Сюжет и идея, процесс создания начинают превалировать над изображением. Акцент с репрезентативной функции переносится на воспроизводство и на творческий процесс.

Главное отличие эстетического от изобразительного режима заключается в разделении между теми, кто делает, и теми, кто переживает эстетический опыт, то есть воспринимает и анализирует. В этом отличии, по мнению Рансьера, заключена основная идея *Писем об эстетическом воспитании человека* Фридриха Шиллера. Через игру свободных понятий и интерпретацию Шиллером критической теории суждения Канта резюмируется новая форма разделения чувственного. В философии Канта игра понятий или свободная видимость останавливают [подвешивают] власть формы над материей, все элементы остаются в ракурсе эстетического опыта.

> «Это традиционное значение игры было систематизировано кантовским анализом эстетического опыта. Последний в действительности характеризуется двойным подвешиванием: подвешиванием познавательной способности рассудка, распределяющей чувственные данные по категориям; подвешиванием, соотносящимся с чувственной способностью, навязывающей объект желания».[10]

В философии Шиллера, в контексте событий Великой французской революции, отношение формы и материи трактуется уже как антропологическое или политическое понятие. Власть формы над материей отождествляется с властью государства над людьми, «властью людей культуры над людьми природы»[11]. Игра свободных понятий эстетического режима исключает принуждение и навязывание формы, деление на классы, группы людей, этическое (то есть, с точки зрения Рансьера, догматическое) отношение к политике и искусству. В этом заключается основная функция и идея эстетического режима и, соответственно, механизма разделения чувственного.

---

9 Рансьер Ж. *Взрывы непредсказуемости* (08.05.2007) // [Электронный ресурс] 2007. Точка доступа: http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/rancier_chto.htm.

10 Rancière J. *Malaise dans l'esthétique.* Paris, 2004. P. 45.

11 Ibid., p. 46.

Эстетический режим можно определить как завершающий этап и политического и эстетического процессов, именно в нём возможен «радикальный жест изменения».

В политической теории Рансьера власть может формироваться также через принцип подражания, или мимесис. Мимесис – это не просто повторение, но именно подражание; таким образом, предмет искусства встроен в некую общую систему норм. Нечто похожее происходит и в поле политического. Суверенитет власти подразумевает её абсолютную и полную независимость, но только теоретически. В политической практике это *практически* невозможно. Время от времени суверенная власть может ограничиваться и распределяться ради соблюдения экономических и правовых условий. Полный суверенитет возможен только в законодательной власти. В свою очередь, данный аспект власти можно сравнить с системой этических норм. Конституция становится моделью справедливых поступков, которые реализуются через политические действия суверена. Очевидно, однако, что в реальном политическом действии такая модель никогда не реализуется полностью.

Роль желания и аффективного восприятия

В неэстетическом мире человек способен осознать предмет своего желания, или, точнее, момент, когда желание становится удовлетворённым. В искусстве это означало бы конец творческого импульса. Возможно, по мнению Рансьера, в отношении собственных желаний индивид склонен не к их реализации, а к отрицанию или уходу от их удовлетворения. С другой стороны, и реализация желания, например, в сфере общественного или политического требует определённых усилий, однако не каждый индивид к этому способен. Реализация желания – это цель и причина всякого конфликта. Область эстетического, напротив, подразумевает постоянное присутствие желания и снимает негативный эффект конфликта, поскольку в искусстве желание выступает в первую очередь в качестве творческого импульса.

В своей работе *Разделяя чувственное* Рансьер неоднократно обращается к психоанализу Лакана, а точнее – к его идее расщеплённого субъекта. Именно творческий импульс, возникающий из раскола субъекта, по его мнению, должен присутствовать в любом художественном произведении. Поэтому желание может стать продуктивной как политической, так и эстетической силой. Почему так? В отличие от своих соотечественников М. Бланшо, Ж. Батая и др., Рансьер описывает аффект не как моментальное освобождение, экстаз или выход из тяжёлой психической ситуации. Аффект выступает скорее как результат некоторой нестабильности во внешнем и внутреннем опыте. Единственное, что может сделать индивид, – это принять определённую позицию по отношению к жизни. Например, всем известна история царя Эдипа, который не способен найти выход из сложившейся ситуации и постоянно на-

ходится в состоянии аффекта. Эдип разорван между чувством и долгом. С точки зрения Фрейда, это иллюстрация тупика вины и аффекта желания. Для Рансьера такое «занятие позиции» и нахождение в аффекте означают принятие и понимание определённых условий бытия и переживание их эстетически.

Особый способ исследования изначального раскола субъекта Рансьер находит в современном кинематографе[12] и актуальном искусстве, областях, где возможна импровизация, «где все общие меры, коими питаются мнения и истории, отменяются в пользу огромного хаотического соположения, великого смешения, безразличного к значениям и материальности»[13]. Таким образом, он переворачивает собственную эстетическую модель. Импульс расщеплённости больше не находится между внешним и внутренним состояниями человека. Расщеплённость сознания растворяется в опыте беспредельного желания, творческого процесса. Появляется другой язык интерпретации этого раскола, например язык современного искусства.

Для Рансьера любой эстетический жест – это радикальный жест, так как реализация эстетической задачи невозможна без переосмысления изначального желания. При этом, что касается области эстетического, важны не столько изначальное намерение и конечный результат, важны непосредственно процесс реализации и смысловое поле, в котором происходит действие. Для Рансьера в первую очередь интересен «контекст отъединения предмета искусства от изначального вектора его назначения. Политические и эстетические стратегии не способны предсказать окончательный эффект. Искусство само по себе – потенциальный взрыв, но взрыв без стратегии, без направленности»[14]. Радикальный жест оказывается не столько разрушительным, сколько созидательным, равно как и аффект не является мгновенным, но длительным состоянием. Под *радикальным жестом* Рансьер понимает эмансипацию или освобождение от намерения, желания через реализацию намерения. Освобождение связано с созерцанием или осознанием, так как посредством разделения чувственного в таком (эстетическом/политическом) режиме происходит отказ от старых ценностей, посредством которых субъект привык воспринимать реальность. В данном случае возникает прямая аналогия с кантовским «мышлением без предрассудков», когда благодаря способности человеческого воображения возникает необходимая близость для понимания и одновременно устанавливается дистанция для ретроспективного восприятия и вынесения суждения.

---

12 В этом плане достаточно интересен анализ Рансьером фильма «Догвиль» Ларса фон Триера или инсталляций Болтанского; см.: Рансьер, *Разделяя чувственное*, указ. соч.

13 Рансьер, *Разделяя чувственное*, указ. соч., с. 190.

14 Корниенко С. *Интервью с французским художником и писателем Ж. Рансьером* (04.07.2006) // [Электронный ресурс] 2006. Точка доступа: http://www.svoboda.org/content/transcript/163313.html.

Революционное искусство, искусство изменений, новое политическое действие возможны, но они должны произойти как подмена (переформулировка) желания; в этом и будет заключаться радикальность действия. Для совершения радикального жеста в политике и эстетике требуется способность выйти за границы поля политического/эстетического и помыслить его извне, со стороны, а также умение мыслить контекстуально, без отсылок к предыдущему опыту.

Варианты сотрудничества в эстетическом режиме

Эстетический режим, по Рансьеру, допускает два подхода сотрудничества: режим включённости (взаимодействия) и режим исключённости.

Режим включённости напоминает античный полис, где каждый имел право на речь и действие. Люди участвуют в событиях в расчёте на то, что события изменятся, и несут соответствующую ответственность за принятые решения и действия. Возникает вопрос: каким образом в таком случае будут соотноситься между собой возможности, права и потребности конкретного индивида и обязательства, накладываемые государством? Как отмечает Славой Жижек, Рансьер предлагает «весьма изящное разрешение антиномии между правами человека, принадлежащими человеку как таковому»[15], и политическими правами или обязательствами. Политические права человека не могут существовать вне конкретного политического контекста, «естественные права» – вне исторического, следовательно, каждый из типов прав будет существовать в своём смысловом контексте. По своей сути, это неравнозначные вещи, так как естественные, «всеобщие права» включают в себя возможность самоопределения индивида, вне зависимости от конкретного положения в социальной жизни. И, таким образом, индивид становится, по определению Славоя Жижека, «агентом всеобщности»[16].

Каждый человек может иметь право занимать независимую позицию, отталкиваясь от концепции естественных прав, что возможно при вынесении субъективного суждения. Однако это сложно представить при реализации конкретного политического действия. Проблема заключается в следующем: насколько в настоящей реальности подобная позиция будет восприниматься без ярлыка маргинальности? Какое смысловое поле является первичным и определяющим?

Режим исключённости означает, что человек воспринимает происходящее как нечто, чуждое себе. Отделяя себя [индивида, субъекта, участника] от происходящего политического процесса, становясь на позицию зрителя, у него появляется возможность

---

15 Жижек С. *Против прав человека*. М.: Своб. Марксист. изд-во, 2010. С. 32.

16 Там же, с. 33.

осознать свои действия во всей совокупности. Подобный режим восприятия является скорее революционным, так как означает выход за пределы себя и собственной автономности, разрыв привычного контекста, отказ от привычных понятий. Возвращаясь к вопросу политического, получается, что привычная структура власти или система партийности – это невротический способ действия, поскольку в рамках такой структуры невозможно выполнить до конца все провозглашённые ею же требования и обещания.

Несомненная заслуга эстетической модели состоит в нивелировании репрезентативной парадигмы. Эстетический режим, в рамках которого происходит разделение чувственного, в отличие от изобразительного исключает статичность и конечность. Изменение форм представления, нарушение привычных законов художественной гармонии становятся для Рансьера следствием внутренней динамики развития творческого акта, а не влияния внешних факторов. Взамен искусство делает доступным только то, что включено непосредственно в эстетический процесс.

Подводя итог, можно сказать, что модель эстетического и политического Жака Рансьера заключается в определении статуса двух процессов: политическим искусство не рождается, как и эстетической политика не становится, оба процесса взаимосвязаны.

> «Эстетический режим искусства устанавливает связь между формами идентификации искусства и формами политического сообщества способом, который изначально отрицает любое разногласие между искусством автономным и гетерономным… Таким образом, нет никакого конфликта между чистотой искусства и его политизацией»[17].

Речь, по Рансьеру, должна вестись о подражании политического процесса эстетическим законам и воспроизведении им эстетического механизма действия.

---

17 Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, op. cit., p. 48.

СССР: ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ

Лидия Михеева[1]

Сборник статей под ред. И.В. Глущенко,
Б.Ю. Кагарлицкого, В.А.Куренного.
Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012

Сборник статей *СССР: жизнь после смерти* издан при сотрудничестве Высшей школы экономики (ВШЭ) и Института глобализации и социальных движений по материалам одноименной конференции. Этим обстоятельством, видимо, и объясняется его эклектизм – как в отношении дисциплинарной принадлежности авторов, так и несхожести, а порой и противоположности установок, с которыми они подходят к изучению «советского». Концептуально авторов должно было объединить размышление над вопросами: «в какой форме продолжается жизнь советских социально-бытовых практик в постсоветском, капиталистическом обществе? ... Оказывается ли "советское" фактором сопротивления или ресурсом адаптации к реальности неолиберального порядка? ... Насколько авторитарен или демократичен советский опыт? Насколько он прогрессивен или консервативен?» (с. 11).

В открывающей сборник статье одного из редакторов номера Ирины Глущенко озвучиваются исследовательские установки, с которыми она предлагает обращаться к советскому наследию. Принципы изучения советского, которые предлагает Ирина Глущенко, можно кратко сформулировать следующим образом.

1. Изучение «советского» должно эмансипироваться от любых идеологических привязок и эмоциональной нагруженности и представлять собой интонационно спокойный (но не ценностно-нейтральный) исторический и культурологический анализ (с. 18).

2. При изучении «советского» необходимо помнить об исторической динамике – этапах эволюции советского общества: от периода революции и гражданской войны через сталинскую эпоху, оттепель и далее к эпохе перестройки. Обобщить все эти этапы под общим понятием «советского» невозможно.

3. Следует учитывать мировой контекст, в который был включён Советский Союз, исследовать не только поле различий, но и поле схожего. Так, например, советский модерн –

[1] Лидия Михеева – магистр социологии, аспирантка Московского института психоанализа (г. Москва, Российская Федерация).

это одна из форм модерного общества, и следует его описывать и анализировать именно исходя из этого.

4. По мнению Ирины Глущенко, «мало в каком обществе повседневно-бытовая сфера жизни играла такую большую роль и занимала так много места в сознании людей, как в СССР» (с. 21). Поэтому исследования советской ***повседневности*** должны занять одно из центральных мест в исследовании «советского».

5. Исследуя советское общество, следует помнить, что и в нём присутствовала социальная стратификация, и описывать его как некое однородное целое неправомерно. Как раз выделение и описание различных групп, слоёв, сообществ и могут стать стратегией при выявлении специфики «советского».

6. И отдельным пунктом И. Глущенко выделяет необходимость рассмотрения «советского» через понимание феномена «утопического мышления». Исследовательница указывает на специфическое взаимоотношение утилитаризма и утопизма в советской культуре: «утопия» носит не только аксиологическую функцию, но и сугубо прагматическую – она не только достраивает картину будущего, но и преобразует настоящее, помогая выжить в тяжёлых условиях «строительства коммунизма», накладывая – подобно двойной экспозиции в фотографии – план действительно существующего и того, что «должно существовать». Без этой двуслойной картины, в которой ещё не наступившее «будущее» ощутимо и зримо присутствует в настоящем, оправдывая затраты сил и жертвы, «советское» не может быть понято.

Во многом эти установки перекликаются с позициями и Бориса Кагарлицкого (*Введение*), и Виталия Куренного (послесловие под названием *“Советское” как предмет исследовательского интереса*). И тем не менее сложно сказать, что всем авторам сборника удалось следовать принципам, манифестированным редакторами. Задача ***отказа*** от «обобщений» советского опыта и попытки вычленения некоего ключевого этапа, который является системообразующим для всей советской культуры, отказалась слишком сложной для реализации. Например, историк советской культуры и филолог Евгений Добренко однозначно называет «ядром советской культуры» сталинскую культуру (с. 27), с большим сожалениями отмечая засилье работ о советском авангарде (и недостаток работ о «тоталитарном» искусстве), долгое время существовавшее как в западной советологии, так и в российских исследованиях. Такая уверенная позиция Евгения Александровича явственно иллюстрирует сложность снятия дискуссионного вопроса о наличии у «советского» некоего ядра, исходя из которого можно выстраивать объяснительные стратегии относительно того, что это «ядро» обрамляет.

Крайне дискуссионным и насыщенным получился раздел «Организация жизни: советская модель». Здесь П. Кудюкин, Т. Круглова и Р. Абрамов, по-разному расставляя акценты, формулируют вопрос о том, каким образом утопическое и идеологическое запе-

чатлевались в практиках коллективного труда и общежития. Сложность говорения об СССР без ценностно-окрашенных суждений и оценок проявилась в этом разделе остро. Например, Татьяна Круглова в статье *К вопросу о содержании концепта "социалистический коллективизм"* пытается разоблачить понятие «социалистического коллективизма» как понятие, нагруженное положительными ценностями, доказывая, что советский коллективизм – это главным образом конформизм, безропотное послушание рабочего, а ностальгируют по Советскому Союзу сегодня те, кто хотел бы вернуться к привычному опыту конформизма. По сути, Т. Круглова деконструирует понятие «героизм» (главным образом, в труде) и переописывает самоотдачу (называя её «вынужденной») рабочих как форму выражения покорности индивида системе. Таким образом, социалистический коллективизм для Т. Кругловой – это инструмент эксплуатации рабочего в социалистическом обществе.

Не всегда находят отклик и призывы редакторов изучать «советское», не разоблачая и не оправдывая его, избегая идеологической ангажированности политтехнологической «экспертизы». Особенно в этом плане выделяется в сборнике раздел «Национально-культурное строительство в СССР и постсоветский мир». Так, автор статьи *СССР как машина по производству наций: теория и практика* Олег Кильдюшов утверждает, что «мы до сих пор являемся заложниками исторических заблуждений небольшой группы русских марксистов» (с. 89). Под заблуждениями он подразумевает создание национальных республик в рамках СССР, подчёркивая, что ни одна из наций не оформилась в качестве таковой на момент создания СССР, и именно Советский Союз послужил (пагубному, по мнению автора) делу нациостроительства, которое, в конце концов, и развалило СССР: «нерусским национализмам удалось инструментализировать советский режим в целях создания собственных государств, что и было успешно реализовано ими в момент очередного ослабления союзного центра в 1991 году» (с. 95).

Этот же тезис, в более радикальной формулировке, звучит в тексте Олега Неменского: «Распад СССР не был завершением действия "советской" фабрики наций, а, наоборот, был её победой, её утверждением: с конвейера сошла основная партия новых наций» (с. 106). Автора печалит не только успех «нерусских» национальных проектов, но и неудача в образовании *nation-state* русской нации, которая сегодня вынуждена быть близнецом советского «инкубатора для наций» и в ущерб себе поощрять иные нации. Заканчивает статью автор и вовсе откровенно популистскими призывами: «Формирование Русского национального государства могло бы поставить задачу воссоединения всей территории господства русского языка, русской культуры. А это, кроме большей части Российской Федерации, ещё и Белоруссия, большая часть Украины, Приднестровье и значительная часть Казахстана. Собственно, это

и есть историческое пространство, которое можно назвать Русской землей» (с. 110).

Эти катастрофически (в)ненаучные тексты допускают жонглирование голословными утверждениями: «если кого-то призывают учить родной язык, то понятно, что речь идёт уже не о родном языке, а политической манипуляции, что в реальности происходило на Украине во время так называемой “коренизации”» (Олег Кильдюшов, с. 93); «на деле в дореволюционной России наций почти не было (две, к тому времени уже в целом сложившиеся – польская и финская, – получили независимость)» (Олег Неменский, с. 103). Критикуя проекты нациостроительства в рамках СССР, авторы откровенно досадуют по поводу признания Лениным вреда и недопустимости «великорусского шовинизма»…

Такую «исследовательскую» (в кавычках) установку, к сожалению, не в силах смягчить или нивелировать статья Елены Галкиной, открывающая раздел о нациях в СССР, в которой русский национализм и его отношение к советскому как раз подробным образом описываются и классифицируются. Несмотря на несовпадение позиций Елены Галкиной с позициями Олега Кильдюшова и Олега Неменского, раздел выглядит не столько полемически насыщенным, сколько разрозненным и невыдержанным в тоне той самой «спокойной интонации» исследователя (а не обличителя или апологета), о необходимости которой заявили редакторы.

Нельзя не отметить и некоторые другие детали, связанные отчасти с чрезмерной пестротой профессиональной принадлежности авторов, а отчасти – со спецификой жанра публикуемых в сборнике текстов (статьи представляют собой «материалы конференции»). Так, например, содержание некоторых разделов напоминает «китайскую классификацию», описанную Фуко. В частности, не совсем понятно, почему статья А. Рябовой (аспирантки кафедры уголовного права НИУ ВШЭ) *Советское законодательство об охране рынка ценных бумаг и современность* размещена именно в разделе «Советские социально-культурные практики», вместе с текстом о советском спорте, статьёй о видеокультуре в позднем СССР и текстом о «темброакустическом конструировании советского этоса». Автор статьи о законодательной охране ценных бумаг не только считает необходимым напомнить читателю дату образования СССР (со ссылкой на два учебника истории), но и по какой-то причине уверена, что на основании сравнения советского и современного законодательств об охране рынка ценных бумаг можно ответить на вопрос: «как изучать советское: археология памяти или критическая реконструкция?» (с. 111). Выводы статьи, которая почти целиком состоит из цитат из Уголовного кодекса, легко угадать, даже не читая саму статью. Автор формулирует их в одном предложении: «Если ранее интересы государства доминировали над частными, то в настоящее время система интересов и благ, в том числе и охраняемых уголовным законом, базируется на конституционной триаде “личность – общество – государство”» (с. 118). Таким тезисом из

области здравого смысла автор подытоживает свои скрупулёзные, но, к сожалению, не выходящие за рамки истории уголовного права изыскания.

Особый интерес в разделе «Советские социально-культурные практики» представляет статья А. Ганжи *Звонкое, глухое, травестийное: темброакустическое конструирование советского этоса*, посвящённая крайне редко исследуемому срезу культуры – её аудиальному регистру, который трансформировался сообразно изменениям культурной политики в СССР. Другие, богатые фактурой и множеством интересных наблюдений тексты, такие, например, как статьи М. Вагиной *Советский спорт и политика рекорда* и А. Павлова *Видеодром: формирование видеокультуры в Советской России в 1980–90-е годы*, всё же оставляют ощущение приближения к проблеме без её контекстуализации. Предоставив читателю структурированную и проработанную информацию по тому или иному вопросу, авторы останавливаются, сделав весьма скромные выводы и не соотнеся исследуемый феномен с советской культурой как целым.

За счёт обилия подобных материалов весь сборник оставляет впечатление некоего облегчённого компромисса между теоретическим или эмпирическим исследованиями ряда совершенно разноположенных фрагментов культуры. При этом «облегчённость» наблюдается и в теоретизации, и в исследовательской части. Так, например, статьи из разделов «Рождённое в СССР: становление потребительского общества» и «СССР сегодня» почти целиком написаны студентами Высшей школы экономики, которые не имеют личного опыта «советского», будучи рождёнными либо уже на излёте перестройки, либо вообще после распада СССР.

Это действительно любопытный эксперимент – посмотреть на СССР через его «следы» в сегодняшней материальной культуре и через остатки переданной сегодняшнему молодому поколению исторической памяти, а вернее, попытаться считать то, что дошло до них по «испорченному телефону» семейных нарративов. Интересно также то, как они «расшифровали» и апроприировали чужой опыт и память о Советском Союзе. Тем не менее многие из статей молодых авторов носят скорее описательный характер, основаны либо на личных наблюдениях, либо на различных мини-исследованиях, которые, к сожалению, не всегда позволяют авторам прийти к вскрытию нетривиальных и новых пластов в изучении заявленной темы. (Примером могут служить статьи П. Мазаева *Трансформация функций историко-культурного музея в постсоветской России* и М. Мирской *Автомобиль в советской повседневной культуре*, а также статья Ивана Куликова *Вещь в советской повседневности: изменение значений и функций*, которая содержит множество исключительно интересных сведений о вторичном использовании бытовых предметов в СССР, почерпнутых из журналов советской эпохи и интервью, проведённых самым автором. Тем не менее выводы статьи ожидаемы и могли бы быть представлены и без проделанного иссле-

дования: в СССР дефицит заставлял людей максимально использовать полезные свойства любых предметов, что порождало «незапланированный экологизм».) При всей познавательности этих текстов, им всё же не хватает выхода к сопоставлениям и обобщениям.

Поэтому не случайно, что написанные самыми молодыми авторами сборника разделы завершаются статьей Ирины Глущенко, доцента ВШЭ. Проанализировав множество сочинений своих студентов о феномене «советского», она приходит к выводу о том, что у сегодняшних двадцатилетних людей понятие «советское» представляет собой «мозаичную картину, полную деталей, но лишённую целостности» (с. 255). Такими же характеристиками обладает и ряд статей, написанных студентами. Отсюда и композиция издания – микроисследования той или иной проблемы обрамляются в сборнике концептуальными (но всё же в большой мере публицистическими) обобщениями Анны Очкиной и Татьяны Ворожейкиной, как бы призванными придать связность разнородному материалу, представленному в сборнике. Сложно сказать, кому адресовано столь специфичное издание – специалисты (социологи, экономисты, социальные философы, советологи…) вряд ли почерпнут в нём нечто новое для себя, а возможно, будут и раздосадованы рядом достаточно популистских текстов, попавших в сборник наравне с действительно концептуально выдержанными текстами или статьями, представляющими результаты эмпирических исследований.

Многообещающее название, на обложке – положительные отзывы учёных с мировым именем (Иммануила Валлерстайна, Крэга Калхуна, Георгия Дерлугьяна), внятная и чёткая постановка самой проблемы изучения «советского», прописанная редакторами, – всё это порождает в читателе сборника ожидания, которые, увы, не в полной мере оправдываются. И дело даже не в некоторой мозаичности или фрагментарности «охвата» или взгляда на «советское», а скорее в том, что в рамках издания, к сожалению, не в полной мере удалось решить исследовательские задачи, в нём же заявленные.

ГЕРАЛЬД РАУНИГ. ИСКУССТВО И РЕВОЛЮЦИЯ. ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ АКТИВИЗМ В ДОЛГОМ ДВАДЦАТОМ ВЕКЕ

Алексей Борисёнок[1]

СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. 266 с. (Серия «Эстетика и политика». Вып. 2.)

Искусство и революция. Художественный активизм в долгом двадцатом веке – это первая переведённая на русский язык книга исследователя и активиста Геральда Раунига, фрагменты которой ранее публиковались на русском языке в газетах активистско-философской платформы «Что делать?». В сфере интересов автора – теория машин, критика креативности и когнитивного капитализма, политический и художественный праксис. Автор исследует пересечения художественных практик и политического праксиса, совмещения революционных машин и машин искусства: от Парижской Коммуны до антиглобалистских протестов.

Геральд Рауниг критикует дискурсы тотализации смешения искусства и жизни, рассматривая трансисторические модели художественной практики и политики, в которых применяются другие тактики сопряжения искусства и революции. Используя тезис Беньямина о фашистском искусстве[2], автор напоминает, что подобные дискурсы ведут к эстетизации политики, а следовательно, и производству новых иерархий и структур. «Такого рода объединяющий союз масс и искусства не порождает ни ассамбляжей единичностей, ни организационных соединений, стремящихся изменить условия производства» (с. 14). С опорой на концепт машины Делёза–Гваттари, он предлагает обратить внимание на художественные и активистские практики, в которых, подобно сложному концептуальному ансамблю французских постструктуралистов, используются термины не замещения или приспособления, но подсоединения и обмена.[3] Поэтому цель книги – выступить против дискурсов тотализации и

[1] Алексей Борисёнок – студент магистерской программы «Визуальные культурные исследования» Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

[2] Беньямин В. *Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе*. М.: Нем. культ. центр им. Гёте, «Медиум», 1997.

[3] Более детальный разбор понятия машины можно найти в: Raunig G. *A Thousand Machines*. Los Angeles: Semiotext(e), 2010.

предложить новый междисциплинарный взгляд на трансверсальные художественные и политические практики, делающие возможным временное пересечение машин искусства и революционных машин. В многочисленных примерах, которые приводит автор (Парижская Коммуна, немецкий активизм 1910-х, производственное искусство, ситуционистский проект, венский акционизм, антиглобалистские и сапатистские восстания), момент сопряжения искусства и революции часто остаётся затемнённым или фрагментарным, иногда потенциальным, однако это не значит, что подобные проекты молекулярных революций терпят поражение. Все эти проекты экспериментируют с новыми формами социальной и художественной организации, работают с учредительной властью.

Рауниг критикует классические искусствоведческие и политические нарративы за вытеснение или нейтрализацию дискурсов художественного активизма и активистского искусства. В его книге также критикуется классическая историография, которая мыслит исторический процесс как линейность, что делает невозможным рассмотрение дискурсивного многообразия радикальной политики. Тогда как сам автор обращается к разрывам и обломкам истории, где практикуются экспериментальные формы учредительной власти.

Рауниг обозначает временн*ы*е рамки исследования как *долгий двадцатый век*, говоря о том, что Парижская Коммуна (март-май 1871) формирует тип восстания, который будет практиковаться всеми последующими революциями XX века. Стоит отметить, что анализируемые практики работают не с молярным типом власти, но с молекулярностью и сингулярностью событий. Эта пара «молярность/молекулярность» разрабатывалась Делёзом и Гваттари и представляет собой оппозицию между господством (молярные аппараты) и сопротивлением (микромножества, которые подрывают стабильность аппаратов). Подобные практики всегда обозначаются негативно, то есть в терминах поражения и проигрыша, однако, как отмечает Рауниг, такое поражение всегда и продуктивно.

Книга выстроена в концептуальной рамке постструктурализма: для прояснения своей точки зрения автор использует концепты Делёза–Гваттари (машины, микрополитика), теории власти и «заботы о себе», парресии (древнегреческая практики бескомпромиссного говорения правды о самом себе, концептуализированная Мишелем Фуко). Исследование также основывается на проблематике революции и труда у итальянских постопераистов (Антонио Негри, Паоло Вирно). Важность подобного исследовательского проекта состоит в том, что для развивающихся областей художественных практик типа эстетики взаимоотношений и активистского искусства необходима генеалогия, но не историография, необходим дискурс (а желательно – множество) и чувствительные исследовательские инструменты. Используя *Империю* Негри и Хардта, а также выступление авторов на художественно-исследовательской выставке «Документа (11)», Рауниг обращается к многообразию

учредительных практик, рассматривает революцию «как незавершённый и незавершаемый молекулярный процесс, необязательно соотносящийся с государством как с чем-то внутренне присущим и универсальным, но, напротив, возникающий до и вне государства» (с. 23), и предлагает мыслить революционную машину как триаду сопротивления, восстания и учредительной власти.

Над концепцией соединения этих компонентов революционной машины работает и Антонио Негри. В соавторстве с Майклом Хардтом они ставят вопросы о новых видах и модальностях власти, и соответственно контрвласти (*counterpower*), в горизонте новых постфордистских производственных отношений. В своей радикальной политической теории Негри и Хардт пытаются доказать, что компоненты революционной триады были рассогласованы в эпоху Нового времени и только сейчас, с кризисом национальных государств, могут сойтись (с. 44). Поэтому автор рецензируемой книги ставит перед собой цель актуализировать три компонента этой триады в исторических контекстах.

Существенное концептуальное расширение для радикальных проектов, таких как активистское искусство или институциональная критика, находится в сфере учредительной власти.[4] Рауниг, учитывая разделение Спинозой власти на *potestas* («власть над…») и *potential* («способность к…») (с. 41, 57) и более поздние интерпретации этого разделения Холлоуэем и Негри, понимает под учредительной властью «коллективную субъективацию и формирование за пределами учреждённой власти»; кроме того, «учредительная власть соотносится прежде всего с испытанием, проверкой альтернативных форм социальной организации» (с. 57). Каждое сражение порождает свои молекулярные формы организации, которые нельзя использовать заново – их необходимо переизобретать. Достаточно пространным у Раунига выглядит описание этих форм и работы учредительной власти. Он также уделяет внимание разным формам советов, анархистским молекулярным аппаратам, пограничным лагерям и политическим караванам.

Возможность сопротивления мыслится в терминах делезианской микрополитики («линии ускользания») и постопераистских теорий революции. Вырабатывается формула «сопротивления везде», что созвучно дискурсам политического активизма (эхо автономизма). Сопротивление и учредительные практики понимаются как длительность, а восстание – как разрыв. Поэтому много внимания в книге уделяется критике ступенчатых теорий революции как одномерного захвата государственной власти, критике авангардной роли партии и субъектности интеллектуала. Рауниг подчёркивает, что соединение компонентов революционной машины не может мыслиться линейно. Речь идёт о движении «через»,

---

4 Более детальный разбор понятия учредительных практик можно найти в: Рауниг Г. *Учреждающие практики: ускользать, учреждать, трансформировать* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://eipcp.net/transversal/0106/raunig/ru.

движении «поперёк» – о трансверсальном движении. Поэтому необходимо обратить внимание не на захват государственной власти, но на учредительные практики в противовес учреждённой власти.

Трансверсальность – важный термин Делёза–Гваттари, один из ключевых моментов их политической теории, обозначающий различные формы неиерархической организации. Это пространственный термин для обозначения поперечного пересечения дугообразных кривых на плоскости. В своей книге Рауниг так описывает трансверсальное сопряжение: «В отличие от централизованных форм организации и полицентрических сетей, трансверсальные линии создают а-центричные структуры, которые движутся не на основе заданных путей и каналов, из одного пункта в другой, но *через* пункты в новом направлении» (с. 196).

Таким образом, книга представляет собой анализ ситуаций сопряжения искусства и радикальной политики «до» и «после» революции, анализ того, каким образом работают между собой элементы революционной триады – сопротивление, восстание и учредительная власть. Автор подробно останавливается на критике политического дискурса, вытесняющего радикальные проекты (ЛЕФ и производственное искусство, ситуационизм), но мало внимания уделяет критике искусствоведческих дискурсов и внутренне присущих самому искусству концепций и теорий. Постфордистский ландшафт с гибкими системами управления и контроля (в противовес дисциплинарным механизмам) рождает новый тип власти, а следовательно, и контрвласти. Поэтому и не вызывает удивления тот факт, что *долгий двадцатый век* заканчивается именно антиглобалистскими восстаниями – фестивализация массовых протестов легко захватывается новыми гибкими механизмами контроля.

ПРОДЛЁН СРОК ПРОВЕДЕНИЯ КОНКУРСА НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ РАБОТ

для молодых учёных в области социальных и гуманитарных наук

Под молодыми учёными понимаются студенты IV–V курсов, магистранты, аспиранты, выпускники белорусских вузов **не старше 27 лет.**

К участию в конкурсе допускаются
граждане и резиденты Республики Беларусь, не имеющие учёной степени кандидата наук в области социальных и гуманитарных наук.

На рассмотрение принимаются работы в области философии, социальной теории и культурной аналитики.

***

По итогам конкурса:
– лучшие работы могут быть рекомендованы для публикации в журнале *Топос*;
– победители конкурса получат бесплатную двухгодичную подписку на наш журнал;
– <u>автор лучшей работы получит специальный приз редколлегии *Топоса.*</u>

***

Порядок подачи работ на конкурс

Работы следует представлять в электронном виде (в форматах «doc» или «rtf»). К тексту необходимо приложить: CV конкурсантка/конкурсантки; электронную (засканированную) копию паспортной страницы с указанием даты рождения; электронную копию документа о получаемом (студенческий билет) или полученном (диплом) высшем образовании.

Материалы должны быть присланы **одним** заархивированным **файлом**, в названии которого следует указать **фамилию** участницы/участника конкурса. В качестве темы электронного письма следует указать «**конкурс**».

Объем представляемого на конкурс текста: 15 000–40 000 знаков.
Языки: белорусский, русский.

Срок представления работ: **до 31 декабря 2013 года**.
Работы направлять по адресу: journal.topos@ehu.lt

По вопросам конкурса обращаться:
journal.topos@ehu.lt

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п.л.), рецензии (до 0,5 п.л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5–7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются в виде постраничных сносок. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (место работы).

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Contribution should be addressed to journal.topos@ehu.lt. It can be presented in English, French, Russian and Belarusian and should not exceed 40 000 characters for articles and 20 000 characters for reviews.

Contributions should be sent in '.doc' or '.rtf' format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as 5–7 keywords in English. Please attach also a short CV (grade, position, institution, e-mail). Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word.

References should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, 31.
2. Held K. Husserls These von der Europäisierung der Menschheit. In: C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, 13–39.
3. Wiehl R. Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), 10–20.
4. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии, *Топос*, 2 (2002), 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, 43.
6. Toulmin, op. cit., 32.
7. Ibid., 15.
8. Хайдеггер, указ. соч., 54.
9. Там же, 78.